

Adolf Deißmann – ein Heidelberger Pionier der Ökumene

Christoph Marksches¹

Den einen oder die andere wird verwundern, dass im Programm einer Ringvorlesung „Große Gestalten der Ökumene“ neben so bekannten Figuren wie Papst Johannes XXIII. oder Karl Barth auch ein Name auftaucht, den heute vermutlich nur noch wenige kennen: Gustav Adolf Deißmann, geboren am 7. 11. 1866 in Langenscheid, Lahn, gestorben am 5. 4. 1937 in Wünsdorf bei Berlin und in den Jahren 1897 bis 1908 Ordinarius für Neues Testament an der Heidelberger Theologischen Fakultät. So wenig bekannt er heute breiteren Kreisen als Neutestamentler und Ökumeniker ist, so prominent war er zu Lebzeiten in beiden Professionen: Acht Ehrendoktoren aus dem In- und Ausland, Mitglied zweier wissenschaftlicher Gesellschaften, Rektor der Berliner Universität in den schwierigen Jahren 1930/1931 und vor allem Vizepräsident der ersten großen Weltkonferenz der „Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung“, die mit über vierhundert Teilnehmern 1927 in Lausanne stattfand, seit 1929 Mitglied des „Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum“²; Ein Ökumeniker praktisch der ersten Stunde, führend engagiert in

¹ Das vorliegende Manuskript dokumentiert nicht nur den weitgehend unveränderten Wortlaut des Heidelberger Vortrages, sondern (vor allem in den Fußnoten) auch einige unveröffentlichte Texte aus dem (Teil-)Nachlass Deißmann in der Berliner Stadtbibliothek, die das hier skizzenhaft entworfene Bild belegen sollen. Eine Gesamtdarstellung des ökumenischen Wirkens von Deißmann ist auch angesichts des schlechten Erhaltungszustandes des Nachlasses ein dringliches Forschungsdesiderat, das hier selbstverständlich nicht behoben werden kann. Ich danke den Mitarbeitern der Berliner Stadtbibliothek für ihre freundliche Unterstützung meiner Recherchen im August 2002 und meinem inzwischen verstorbenen Bonner Kollegen Wilhelm Schneemelcher für allerlei Auskünfte. – Bei der Schreibung des Namens „Deißmann“ versuche ich mich in den bibliographischen Angaben an der in der jeweiligen Veröffentlichung gewählten Form zu orientieren, im Haupttext wird „Deißmann“ verwendet.

² Hans Lietzmann, Adolf Deißmann zum Gedächtnis. Rede bei der Gedenkfeier der Theologischen Fakultät zu Berlin am 17. Juni 1937, in: ZNW 35, 1936, 299–306. Die einzige bisher vorliegende Gesamtwürdigung des ökumenischen Wirkens von Deißmann – Gertrud Frischmuth, Adolf Deißmann. Ein Leben in Christo für die Una Sancta, in: Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, hg. v. Günter Gloede u. 30 Mitarbeitern, Bd. 1, Stuttgart (Evangelischer Missionsverlag) 1961, 280–290 – hat einen stark hagiographischen Charakter und versteht die neutestamentliche Profession Deißmanns als „ökumenische Vorschule“ (ebd., 281).

beiden Zweigen der Bewegung, bei „Faith and Order“ ebenso wie bei „Life and Work“. Im Teilnachlass Deißmann, den der Gelehrte noch zu Lebzeiten der Berliner Stadtbibliothek geschenkt hat und der dort noch heute aufbewahrt wird³, finden sich viele kleine und große Zeugnisse dieser besonderen Bedeutung Deißmanns. So ist unter den vielen Papieren eine gedruckte Rektoratsrede enthalten, die der Deißmann theologisch eher fernstehende Erlanger Theologe Werner Elert 1927 beim Antritt des Rektorates unter dem Titel „Das Kirchenkonzil von Lausanne“ hielt und die er dem Berliner Kollegen und Vizepräsidenten der Versammlung zusendete. Sie trägt eine handschriftliche Widmung Elerts: „Oecumenicissimo nostro Adolfo Deißmann auctor huius libelli S.D.“⁴. Deißmann als Oberoecumenicus jener Tage, wie man vielleicht frei übersetzen könnte – an diese weitgehend vergessene Dimension des Lebenswerks eines ehemaligen Heidelberger Theologen möchte ich heute abend erinnern. Natürlich wird auch vom Neutestamentler und Papyrologen Deißmann die Rede sein, denn das umfangreiche ökumenische Engagement Deißmanns erwuchs aus seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit als Neutestamentler, bis es diese seine ursprüngliche Hauptprofession seit den zwanziger Jahren immer mehr überlagerte. Ein seinerzeitiger Berliner Student, der Kirchenhistoriker Wilhelm Schneemelcher, den ich über seine Erinnerungen an Deißmann befragte, verriet mir nicht nur, dass die Studenten den Gelehrten „Adolphus Mysticus“ nannten, sondern sprach recht offen über die ambivalenten Wirkungen dieser Schwerpunktverlagerung: Da Deißmann in seinen neutestamentlichen Lehrveranstaltungen nicht über sein ökumenisches Engagement sprach, fiel den Studenten lediglich auf, dass seine Vorlesungen und Seminare auf dem Stand der neutestamentlichen Forschung des Jahres 1918 stehengeblieben zu sein schienen. Schneemelcher wörtlich: „Bultmann kam nicht vor“. So konnte Deißmann auch selbst sagen, dass er nach 1914 den Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit aus dem Neuen Testament heraus verlagert habe⁵. Ein Zei-

³ Vgl. dazu Friedrich Wilhelm Graf, *Historie in höherer Absicht*, in: ThR 50, 1985, 411–427, bes. 417–420 und die ausführliche biographische Einleitung von Christian Nottmeier, *Ein unbekannter Brief Max Webers an Adolf Deissmann*, hg. u. kommentiert, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 13, Augsburg (Ernst-Troeltsch-Gesellschaft) 2000, 99–131.

⁴ Nachlass Deißmann, StB Berlin, Nr. 1150 (Werner Elert, *Das Kirchenkonzil von Lausanne. Rede bei Antritt des Rektorats der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen*, gehalten am 4. 11. 1927, München [Beck] 1928); vgl. zu Elert in dieser Phase jetzt vor allem Thomas Kaufmann, *Werner Elert als Kirchenhistoriker*, in: ZThK 93, 1996, 193–242 und Karlmann Beyschlag, *Die Erlanger Theologie, Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns* 67, Erlangen (Martin-Luther-Verlag) 1993, 151–178.

⁵ Telefonat mit Wilhelm Schneemelcher, 11. August 2002; vgl. auch die kritischen Bemerkungen bei Hans Lietzmann, *Brief an Emanuel Hirsch vom 7. 2. 1933 zur Frage, wer im Fachausschuss der Notgemeinschaft für die Deutsche Wissenschaft die Theologie vertreten soll*: „Es ist schlechthin unmöglich, daß systematische und praktische Theologie von

chen öffentlicher Aufmerksamkeit für diese Akzentverschiebung war 1922 das Angebot für den früheren hessen-nassauischen Vikar und Pfarrer, Landesbischof von Nassau zu werden, das Deißmann freilich ablehnte. Allerdings spricht gegen eine allzu schroffe Zweiteilung seiner wissenschaftlichen Biographie schon die Tatsache, dass Deißmann zwischen 1927 und 1929 im Auftrag der türkischen Regierung „die nicht-islamischen Handschriften der Serai-Bibliothek zu Istanbul ordnen, konservieren und beschreiben“ durfte, also auch die aus der politischen Katastrophe der kleinasiatischen griechischen Bevölkerung geretteten Bestände, und diese Suche im selben Jahr auch in Ankara und Izmit fortsetzte. Anders formuliert: Auch nach 1918 erschienen aus der Feder Deißmanns nicht nur Texte zur ökumenischen Arbeit, sondern auch wichtige wissenschaftliche Veröffentlichungen in seinem eigentlichen Arbeitsfeld⁶. Man kann also auch für die letzten beiden Lebensjahrzehnte davon ausgehen, dass Deißmann einerseits als Neutestamentler wie Papyrologe und andererseits als führender Ökumeniker wahrgenommen wurde – „beides“, sagt der Berliner Kollege Hans Lietzmann in seiner Gedenkrede aus dem Jahre 1937, aber „wuchs einheitlich aus dem tiefsten Grunde seiner Persönlichkeit hervor“⁷. Anlässlich des hundertsten Ge-

Deißmann vertreten wird, der keine Ahnung von den Dingen hat und infolgedessen mit ökumenischer Milde alles empfiehlt. Die Folge ist, daß er schon längst keine Autorität gegenüber dem Hauptausschuß hat. Überlege Dir mal, ob da nicht ein Besserer zu finden sei [...]. Aber es muß ein Mann sein, der ein Urteil hat, energisch ist, und pünktlich arbeitet – was alles dreies bei Deißmann fehlt. [...] Ich greife hier nur ein, weil ich im Hauptausschuß der Notgemeinschaft bin und die Unzulänglichkeit von D. seit zehn Jahren zu verfolgen Gelegenheit habe. Aber ich möchte nicht das ohnehin schon sehr labile Verhältnis zu D. durch ein Bekanntwerden dieses meines Schrittes restlos zerstört sehen. Er wird sich in seiner Eitelkeit schwer verletzt fühlen, wenn man ihn absägt, und würde mir das Mitwirken dabei trotz aller ostentativ betonten Bergpredigtsethik nie vergeben. Da bin ich Pazifist und wünsche Krach zu vermeiden, wo es geht. Ungerufen kommt so schon genug“ (Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942), hg. von Kurt Hand, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1979, Nr. 818, 728, und von Heinz-Dietrich Wendland, Wege und Umwege. 50 Jahre erlebter Theologie, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Mohn) 1977, 20. So auch in der Gedenkansprache: „Mit dem Beginn des Weltkriegs schließt Deißmanns wissenschaftlich produktive Periode“ (Lietzmann, Deißmann [Anm. 2], 304).

⁶ Adolf Deißmann, *Forschungen und Funde im Serai*. Mit einem Verzeichnis der nicht-islamischen Handschriften im Topkapu Serai zu Istanbul, Berlin/Leipzig (Walter de Gruyter) 1933; ders., *Handschriften aus Anatolien in Ankara und Izmit*, in: ZNW 34, 1935, 262–284 sowie ders./Hans Wegener, *Die Armenbibel des Serai*. Rotulus Seragliensis Nr. 52, hg. u. erklärt, Berlin/Leipzig 1934. Bei der Katalogisierung der Handschriften half Deißmann der griechische Byzantinist Nikos Bees (1883–1958), der in Berlin studiert hatte. Gregory H. R. Horsley (*Four Early Biblical Codex Fragments in Australia. Putting the Pieces Together [Buried History. Occasional Papers 1]*, Melbourne 1994, 10–17) edierte einen alttestamentlichen Papyrus (Text aus Exodus 4), der mutmaßlich erst nach der Emeritierung in Deißmanns Besitz geriet (ebd., 11).

⁷ Lietzmann, Deißmann (Anm. 2), 299.

burtstages im Jahre 1966 hat der damalige Berliner Neutestamentler Günther Harder (1902–1978) diese Persönlichkeit Deißmanns sehr plastisch portraitiert: „der stattliche Mann mit dem schwarzen Vollbart. [...] Er war eigentlich immer mit einer gewissen Feierlichkeit umgeben, vielleicht eine unbewußte Abwehrhaltung eines zarten und fast schüchternen Gemütes – so jedenfalls habe ich es empfunden“⁸.

Beide Schwerpunkte dieses offenbar auch als Person eindrücklichen Mannes geben uns auch die Gliederung für heute abend vor: In einem ersten Abschnitt möchte ich – mehr auf der Basis der veröffentlichten Beiträge zum Neuen Testament und zur Papyruskunde⁹ – fragen, was den Gelehrten dazu disponierte, ökumenisch zu arbeiten, was ihn in den ersten Jahrzehnten theologisch orientierte. In einem zweiten Abschnitt werde ich dann – vor allem auf der Basis des in Berlin aufbewahrten Teilnachlasses – fragen, *wie* sich das ökumenische Engagement Deißmanns genau gestaltete und welche theologischen Leitannahmen ihn dabei bewegten. In einem knappen Schlussabschnitt werde ich an einer Kontroverse zwischen Deißmann und Dietrich Bonhoeffer aus dem Jahre 1932 deutlich zu machen versuchen, dass wir mit dem heute weitgehend vergessenen Deißmann einen ganz bestimmten, nicht unproblematischen Typus ökumenischer Arbeit in den Blick genommen haben, für den man selbstverständlich auch allerlei gegenwärtig bekanntere lebende Beispiele anführen könnte. Deißmann ist sozusagen der Archeget dieses Typus ökumenischer Arbeit in Deutschland. Eine weitere These meines Vortrages sei auch schon zu Beginn verraten: Ich bin aufgrund meiner Beschäftigung mit Deißmann fest davon überzeugt, dass sowohl das neutestamentliche wie das ökumenische Wirken dieses Gelehrten von gleichbleibenden theologischen Grundannahmen bestimmt wurde und das Leben Deißmanns insofern nur bei einem flüchtigen Blick in zwei vollkommen unterschiedliche Hälften zerfällt. Das, was Deißmann zum typischen Vertreter einer bestimmten Form von Ökumene macht, ist eine sehr früh angelegte theologische Prägung.

⁸ Günther Harder, Zum Gedenken an Adolf Deissmann. Vortrag anlässlich des 100. Geburtstages von Adolf Deissmann am 7. November 1966, gehalten am 26. April 1967 vor den Dozenten und Studenten der Kirchlichen Hochschule in Berlin, Bremen (Deissmann) 1967, 1–11 = KiZ 22, 1967, 297–303.

⁹ Ihre gegenwärtige Bedeutung in ausführlicher Bezugnahme auf den gegenwärtigen Forschungsstand gewürdigt zu haben, ist einer der Vorzüge von Eckhard Plümacher, Art. Deißmann, Adolf (1866–1937), in: TRE 8, 1981, 406–408.

*I Praeparatio oecumenica –
die Arbeit als Neutestamentler und Papyrologe bis 1918*

Deißmann stammte aus einem nassauischen Pfarrhaus, dessen praktisch orientierte pietistische Frömmigkeit er 1925 in einem autobiographischen Beitrag farbig geschildert hat¹⁰. Für das spätere ökumenische Engagement war auch sicher nicht unwichtig, dass der Vater 1874 auf eine Pfarrstelle in der evangelischen Diaspora des Rheingaus (Erbach) wechselte, so dass sein Sohn während der ersten Schuljahre, bevor er 1879 auf das Gymnasium nach Wiesbaden wechselte, mitten unter katholischen Kindern aufwuchs¹¹. Nach dem Studium in Tübingen und Berlin, der Kandidatenzeit am Seminar in Herborn und einem Vikariat bei Bad Ems folgte der junge Pfarrer „einem bereits in Herborn sich stärker regenden inneren Drang nach tieferer wissenschaftlicher Durchbildung“ und ließ sich zum Zwecke einer Dissertation von seiner nassauischen Kirche beurlauben. Akademische Lehrer während dieser Zeit waren vor allem Georg Heinrici (1844–1915), der seine besondere Aufmerksamkeit auf die religionsgeschichtliche Umgebung des Neuen Testaments richtete¹², und der bis heute wegen seiner Forschungen über die neutestamentlichen Gleichnisse bekannte Adolf Jülicher (1857–1938)¹³.

Wenn man heute Deißmanns Marburger Habilitation aus dem Jahre 1892 zur Hand nimmt, so fällt sofort die philologische Nüchternheit und Gründlichkeit auf, mit der hier „die neutestamentliche Formel ‚in Christo Jesu‘“ untersucht worden war¹⁴. Der Autor beginnt mit einer Statistik¹⁵, fordert wie der Freund Tycho Mommsen (1819–1900) eine „historische

¹⁰ Adolf Deißmann, in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. v. Erich Stange, Leipzig (Meiner) 1925, 43–78, hier 43f. (zukünftig zitiert als: Deißmann, Autobiographie).

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 47f. u. 50f. – Zu Heinrici zuletzt: Kurt Rudolph, Carl Friedrich Georg Heinrici und die Religionsgeschichte, in: Wege und Fortschritte der Wissenschaft. Beiträge von Mitgliedern der Akademie zum 150. Jahrestag ihrer Gründung. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, hg. v. Günter Haase/Ernst Eichler, Berlin (Akademie Verlag) 1996, 506–522.

¹³ Adolf Jülicher (Selbstdarstellung), in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen 4, hg. v. Erich Stange, Leipzig (Meiner) 1928, 159–200; Hans-Josef Klauck, Adolf Jülicher. Leben – Werk – Wirkung, in: Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte, hg. v. Georg Schwaiger, SThGG 32, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980, 99–150 sowie Werner Georg Kümmel, Adolf Jülicher (1857–1938), Theologe, Neutestamentler und Kirchenhistoriker, in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte 2, MThS 16, Marburg (Elwert) 1978, 232–244.

¹⁴ Adolf Deißmann, Die Formel „in Christo Jesu“ (theol. Inauguraldissertation) Marburg 1892; ders., Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“ (theol. Habilitationsschrift), Marburg (Elwert) 1892. Die Habilitationsschrift enthält als Kapitel VII–XI auch die Dissertation.

¹⁵ Ebd., 1.

Syntax der griechischen Sprache“¹⁶ und trägt viele Belege für die Präposition *ἐν*/in aus der „ausserpaulinischen Gräcität“ zusammen, wobei die Ausführlichkeit hervorzuheben ist, mit der die Septuaginta behandelt ist¹⁷. Aber es ist bemerkenswert, welche Bedeutung die Kategorie des religiösen Erlebnisses für die Interpretation des von Paulus gebildeten „terminus technicus“¹⁸ *ἐν Χριστῷ* hat, wie stark Paulus als „religiös-ethischer Genius“ gesehen wird, dem jede Form von Dogmatik und theologischer Methode fremd ist¹⁹. Hans Lietzmann formulierte in seiner Gedenkansprache 1937 feinsinnig, dass die Antwort auf die Frage, was das paulinische *ἐν Χριστῷ* bedeute, also nicht allein durch die Philologie, sondern durch Deißmanns „eigenes religiöses Erleben“ gegeben wurde²⁰. Schon in seinen akademischen Qualifikationsarbeiten betonte Deißmann immer wieder den tiefen Unterschied zwischen lebendiger Frömmigkeit und einem dogmatischen „Lehrbuch von Ismen“, zwischen Mystik – im Sinne einer ersten schöpferischen Naivität des unmittelbaren religiösen Erlebnisses – und Dogmatik²¹. Diese Abwertung systematischer Reflexion zugunsten gelebter Frömmigkeit ist für Deißmanns Theologie, ja für sein ganzes Leben charakteristisch, sie prägt sein ökumenisches Engagement und erklärt vermutlich auch, warum diese Position für verschiedene theologische Gruppen und Richtungen der Zeit anschlussfähig war.

Nach einer kurzen Zeit als Privatdozent in Marburg, die wie das vorangegangene Jahr am Ort durch reichen Austausch mit den altertumswissenschaftlichen Nachbardisziplinen, die nähere Bekanntschaft mit dem Neukantianer Hermann Cohen (1842–1918)²² und die Zugehörigkeit zum Kreis um die „Christliche Welt“²³ geprägt war, lehrte Deißmann für zwei Jahre am Theologischen Seminar in Herborn und versorgte als Pfarrer drei Dörfer der Umgebung, Hörbach, Hirschberg und Sinn. Hier entstanden seine „Bibelstudien“, deren Inhalt im Untertitel als „Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Ur-

¹⁶ Ebd., 10.

¹⁷ Ebd., 16–63.

¹⁸ Ebd., 70.

¹⁹ Ebd., 93.

²⁰ Lietzmann, Deißmann (Anm. 2), 300.

²¹ Deißmann, Autobiographie (Anm. 10), 61. Vor diesem Hintergrund wird auch in einer kleinen kirchenhistorischen Studie aus der Marburger Zeit gewertet: Adolf Deißmann, Johann Kepler und die Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Schriftautorität, Marburg (Elwert) 1894, bes. 32–34.

²² Deißmann, Autobiographie (Anm. 10), 9; vgl. dazu auch die Nachweise bei Nottmeier, Ein unbekannter Brief (Anm. 3), 104.

²³ Adolf Deißmann (Beitrag), in: Vierzig Jahre „Christliche Welt“. Festgabe für Martin Rade zum 70. Geburtstag am 4. April 1927, im Auftrag der Freunde zusammengestellt v. Hermann Mulert, Gotha (Klotz) 1927, 56f.

christentums“ beschrieben wird, und die noch stärker auf das Neue Testament bezogenen „Neuen Bibelstudien“²⁴. Der Laienpietismus seiner drei hessischen Gemeinden bestärkte Deißmann in seiner undogmatischen Sicht des Christentums, in seinem „Verständnis der empirischen Religion als einer zunächst nicht theoretischen, sondern praktischen Angelegenheit“. Sein im Studium erlernter „Universitäts- und Lehrbuchbegriff des ‚Paulinismus‘“ wich durch die Besuche der pietistischen „Versammlungen“ in diesen Gemeinden – wie Deißmann in einem 1925 veröffentlichten autobiographischen Text schreibt – einem lebendigen „Paulus“²⁵, „ohne Studium, ohne Griechisch, ohne Examen“.

1897 wurde Deißmann auf einen neutestamentlichen Lehrstuhl nach Heidelberg berufen, obwohl die Fakultät zunächst Adolf Jülicher und dann Wilhelm Bousset gewinnen wollte²⁶. In Heidelberg wurde Ernst Troeltsch (1865–1923), mit dem es allerdings später wegen dessen gescheitertem Wechsel an die Berliner Theologische Fakultät zu Spannungen kommen sollte²⁷, vom Kollegen zum Freund²⁸. Beide, Troeltsch und Deißmann, zählten zu den liberalen Mitgliedern der Fakultät; man traf sich im „Akademisch-Theologischen Verein“ im Wirtshaus Bremeneck²⁹. Wichtig ist auch der „Eranos“-Kreis, den Deißmann im Jahre 1904 mit seinem alten Marburger Studienfreund Albrecht Dieterich (1866–1908) gegründet hatte; dieser religionswissenschaftliche Kreis, dem unter anderem Georg Jellinek, Ernst Troeltsch, Max Weber, Wilhelm Windelband und später auch Hans von Schubert angehörten, tagte monatlich einmal Sonntagnachmittags bis in den späten Abend hinein in den Privathäusern. In den Zusammenkünften kann man einer der Keimzellen der 1909 gegründeten „Heidelberger Akademie der Wissenschaften“ sehen. Außerdem war Deißmann als Vorsitzender des Ortsvereins der Nationalsozialen politisch stark engagiert, er vertrat die Partei Friedrich Naumanns

²⁴ Adolf Deissmann, *Bibelstudien*. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, Marburg (Elwert) 1895; Nachdruck: Hildesheim (Olms) 1977 sowie ders., *Neue Bibelstudien*. Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus Papyri, zur Erklärung des Neuen Testaments, Marburg (Elwert) 1897.

²⁵ Deißmann, *Autobiographie* (Anm. 10), 18.

²⁶ Hans-Georg Drescher, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1991, 112–115.

²⁷ S.u. S. 59.

²⁸ Ernst Troeltsch, Brief an Wilhelm Bousset vom 5. August 1898: „Das Leben in der Fakultät ist höchst unerfreulich. [...] Ein Glück ist nur, daß Deißmann ein sehr angenehmer Kollege ist, ja mir bereits mehr als das ist. Durch ihn habe ich endlich wieder wissenschaftliche Anregung und Aussprache“ (zitiert nach Erika Dinkler-von Schubert, *Ernst Troeltsch. Briefe aus der Heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset, 1894–1914*, HdJb 20, 1976, 19–52, hier 32f.).

²⁹ Horst Renz, *Auf der alten Brücke. Beobachtungen zu Ernst Troeltschs Heidelberger Jahren 1894–1915*, in: *Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin*, hg. v. ders., *Troeltsch-Studien* 2, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Mohn) 2001, 9–87, hier 24.

in den Jahren 1904 bis 1908 auch im Heidelberger Stadtrat und hielt in Arbeiterquartieren Mannheims Volkshochschulkurse über die Geschichte des frühen Christentums³⁰. Während der zwölf Heidelberger Jahre Deißmanns entstand nicht nur ein knapper Abriss zum Neuen Testament im Lichte der historischen Forschung³¹, sondern auch eine große kritische Edition von verschiedenen biblischen und patristischen Papyri aus der Sammlung der Universität³².

Der Heidelberger Abriss über das Neue Testament dokumentiert, was schon die Marburger Qualifikationsarbeiten andeuten: Wieder wird spätere doktrinaire Versteinerung gegen ursprüngliche religiöse „Bewegung und Wachstum“ gestellt³³, die Schlichtheit Jesu mit energischen Worten herausgestellt: „Keine langen Sätze, keine kunstvoll gebauten Reden, keine ängstliche Disposition; alles kunstlos, durchsichtig, auf den Gassen gepredigt und nirgends ordinär“³⁴. Jesus ist ein „überlegener Menschenkenner und zugleich opferbereiter Menschenfreund“³⁵, mit einem tiefen Einfluss der „Eigenart des echten, durch den Hass der Jahrtausende noch nicht geknickten jüdischen Wesens“³⁶. Neu sind nicht

³⁰ Deißmann war Dekan zur Zeit der Ehrenpromotion Naumanns im Jahre 1903, er hielt ihm die Grabrede: Adolf Deißmann, Friedrich Naumann, in: *Hilfe* 25, 1919, 486 = *Evangelischer Wochenbrief* NF 129/132 vom 30. 8. 1919, 4–8; dazu Frischmuth, Deißmann (Anm. 2), 284; Nottmeier, Ein unbekannter Brief (Anm. 3), 107 und Ursula Krey, Der Naumann-Kreis: Charisma und politische Emanzipation, in: Friedrich Naumann in seiner Zeit, hg. v. Rüdiger vom Bruch, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2000, 115–147; vgl. auch Adolf Deißmann, Religiöse Fragen aus der unteren Schicht, in: *Patria. Jahrbuch der „Hilfe“* 1905, Berlin-Schöneberg (Fortschritt, Buchverlag der „Hilfe“) 1905, 137–154.

³¹ Adolf Deißmann, *Evangelium und Urchristentum* (Das neue Testament im Lichte der historischen Forschung), in: *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion*, hg. v. Adolf Deißmann u. a., München (Lehmann) 1905, 77–138. Deißmann hat sich später vom Titel des Sammelwerkes distanziert und ihn als „ohne meine Verantwortung gewählten unglücklichen, unfrohen Titel“ bezeichnet (ders., *Autobiographie* [Anm. 10], 65). Dazu vgl. die Darstellung bei Johann Hinrich Claussen, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie*, BHTh 99, Tübingen (Mohr Siebeck) 1997, 132–135.

³² Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung, hg. mit Unterstützung des Großherzoglich Badischen Ministeriums der Justiz, des Kultus und Unterrichts v. Adolf Deißmann, *Veröffentlichungen der Heidelberger Papyrus-Sammlung* 1, Heidelberg (Winter) 1905; vgl. auch kurz zuvor: ders., Ein Original-Dokument aus der Diocletianischen Christenverfolgung. Papyrus 713 des British Museum, hg. u. erklärt, Tübingen/Leipzig (Mohr) 1902. – Im Vorwort findet sich eine Widmung an die Mutter, die die „griechischen Wörter und Zeilen [...] getrost beiseite“ lassen soll, und eine implizite Polemik gegen die Mutter Hans Lietzmanns, die ihrem Sohn in der Vaticana beim Arbeiten geholfen hatte: „Du gehörst ja, zum Glück, noch nicht zu den Griechisch verstehenden Müttern“ (ebd., V).

³³ Deißmann, *Evangelium und Urchristentum* (Anm. 31), 79.

³⁴ Ebd., 88.

³⁵ Ebd., 91.

³⁶ Ebd., 93.

seine Lehren, sondern die „Eigenart seines Innenlebens“³⁷, sein besonderes „Ichbewusstsein“, seine „messianische Gewißheit“³⁸. Die neue Religion, das Christentum, war nach Deißmann auf dieses besondere, zugleich einfache und geschlossene religiöse Bewusstsein Jesu bezogen und fand seine ersten Anhänger in der „nicht verbrauchten unteren Schicht“ der Bevölkerung³⁹. Prophet und Propagator des neuen Kultes war Paulus, ein Mann mit welthistorischer Bedeutung⁴⁰. Historisch wirksam wurde der Apostel nicht durch eine systembildende Theologie, sondern durch das „prophetische Schauen“⁴¹. Der Apostel löste keine systematischen Probleme, sondern warf sie ungestüm beiseite: „Gross ist Paulus in der Kontemplation“⁴²: „Wodurch Paulus gewirkt hat, gewirkt mehr als ein Christ nach ihm, ist dies, dass er die christliche Frömmigkeit untrennbar verschweisst hat mit der Person des gegenwärtigen, lebendigen, erhöhten Meisters, nicht durch theologische Kunstgriffe, sondern in den Gluten seines eigensten religiösen Erlebens“⁴³. Am Schluss des Abrisses steht ein Passus über die Kirche, deren „Bau [...] noch nicht beendet“ ist⁴⁴. Die „Verkirchlichung des Christentums“ bezeichnet Deißmann als Symptom eines „großen Abkühlungs- und Erstarrungsprozesses“⁴⁵, in dem „das Erbe der heiligen Vorzeit“ sowohl bewahrt wie auch gefährdet wird. Gegen die Erstarrung muss gekämpft werden, „Heil uns, dass wir mitkämpfen dürfen!“, schließt der charakteristische Text⁴⁶.

Die reife Frucht der Heidelberger Jahre Deißmanns ist die erste Ausgabe des berühmten Werkes „Licht vom Osten“, einer allgemeinver-

³⁷ Ebd., 94.

³⁸ Ebd., 106.

³⁹ Ebd., 114; an diesem Punkt koinzidieren die hier nicht weiter erwähnten Arbeiten zum biblischen Griechisch und die grundlegenden Ansichten zur christlichen Religion in der Antike: So, wie das Christentum die unteren Schichten besonders anspricht, verwenden seine heiligen Texte – Septuaginta und Neues Testament – das allgemein gesprochene Idiom der damaligen Zeit und keine gehobene Gelehrtensprache, vgl. Roland Kany, Christliche Antike. Zu einem Perspektivenwechsel bei einigen Historikern um 1900, in: „Mehr Dionysos als Apoll“. Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900, hg. v. Achim Aurnhammer/Thomas Pittrof, Das Abendland NF 30, Frankfurt am Main (Klostermann) 2002, 135–158, bes. 141–151.

⁴⁰ Deissmann, Evangelium und Urchristentum (Anm. 31), 117.

⁴¹ Ebd., 118; so übrigens auch in einem Brief an Moulton vom 27. 12. 1911 (John Rylands University Library Manchester MA MOU II.47; zitiert nach Gregory H. R. Horsley, The Origin and Scope of Moulton and Milligan's *Vocabulary of the Greek Testament*, and Deissmann's Planned New Testament Lexicon. Some Unpublished Letters of Gustav Adolf Deissmann to James Hope Moulton, in: BJRL 76, 1994, 187–216, hier 207): „Dass Paulus eine theologische Ader hat, leugne ich nicht; ich leugne nur, dass sie das historisch wirksame Moment seiner Gesamtpersönlichkeit ist“.

⁴² Deissmann, Evangelium und Urchristentum (Anm. 31), 118.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 137.

⁴⁵ Ebd., 137f.

⁴⁶ Ebd., 138.

ständlichen Einführung in die Umwelt des Neuen Testaments mit vielen (übersetzten) Originaltexten und ebenso reichen Illustrationen. Wie stark hier wieder Deißmanns Konzept von Religion als dem eines unmittelbaren, undoktrinären Erlebens die Darstellung prägt, macht schon die Erklärung des Titels „Licht vom Osten“ im Vorwort deutlich:

„Das Buch hat einen absonderlichen Titel. Aber ehe Ihr den Titel scheltet, schaut selbst einmal die Sonne des Ostens! Nehmt auf der Burghöhe von Pergamon das wundersame Licht wahr, das den Marmor hellenistischer Tempel in der Mittagsstunde umspielt, – schaut auf dem Hagios Elias von Thera mit feierlicher Seele das goldene Geflimmer desseligen Lichtes über den unendlichen Weiten des Mittelmeeres und ahnt dann im *Vino santo* der gastlichen Mönche die Gluten der gleichen Sonne[...]. Nehmt dann diesen einzigen Strahl mit, als Euer Eigentum, über die Alpen in Eure Arbeitsstätte: wenn Ihr antike Texte zu entziffern habt, der Strahl wird Stein und Scherbe zum Reden bringen, [...]; und wenn Ihr gar gewürdigt seid, die heiligen Schriften zu studieren, der Strahl wird Euch die Apostel und Evangelisten auferwecken, wird Euch leuchtender noch denn zuvor die hehre Erlösergestalt aus dem Osten zeigen, zu deren Verehrung und Nachfolge die Gemeinde verbunden ist.“⁴⁷

Der Autor selbst hat es in der ersten Auflage als ein „Heidelberger Buch“ bezeichnet⁴⁸, das er aufgrund der Anregungen einer vom badischen Staat geförderten Studienreise in den Orient geschrieben habe und durch Freunde wie den Archäologen Theodor Wiegand (1864–1936)⁴⁹ und den Papyrologen Ulrich Wilcken (1862–1944)⁵⁰ habe durchsehen lassen. Die erste Auflage war sofort vergriffen und es folgte bald eine zweite und dritte im Jahre 1909 und schließlich 1922 die vierte und letzte⁵¹. Während Hans Lietzmann die erste Auflage 1909 noch überschwenglich als „prächtiges Buch“ lobte („Es ist ein glänzender Beweis dafür, dass diese scheinbar so trockene ‚nur philologische‘ Arbeit frisches Leben zu zeugen vermag, wenn sie von dem rechten Manne getan wird“)⁵², goss Rudolf Bultmann über die vierte Auflage nur noch seinen Hohn aus und konnte nicht mehr verstehen, was die dort versammelte Gelehrsamkeit und leicht schwülstige Diktion zum Verständnis des Neuen Testaments

⁴⁷ Adolf Deissmann, *Licht vom Osten. Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen (Mohr) 1908, V.

⁴⁸ Ebd., VII.

⁴⁹ Wiegand ist ein Vortrag Deißmanns auf der 50. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Graz am 30. 9. 1909 und vor dem Wissenschaftlichen Prediger-Verein Hannover am 13. 10. 1909 gewidmet: ders., *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, Tübingen 1910.

⁵⁰ Vgl. Klaus-Gunther Wesseling, Art. Wilcken, Ulrich, in: BBKL 17, 2000, 1546–1551.

⁵¹ Adolf Deissmann, *Licht vom Osten. Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen (Mohr) 1923. – Eine direkte Folge der Reise ist auch das Angebot Karl Holls, Harnacks Sohn Axel „die Marke der griechischen Weltpostkarte [...], die ich heute von Deißmann erhalten habe“, zu überlassen (Brief Holl an Harnack vom 5. 5. 1906, zitiert nach: Karl Holl [1866–1926], *Briefwechsel mit Adolf von Harnack*, hg. v. Heinrich Karpp, Tübingen [Mohr] 1966, 48f.).

⁵² Hans Lietzmann, Rez. Deißmann, *Licht vom Osten*, in: ThStKr 82/1, 1909, 160–162.

beitragen könne⁵³. Wir können im Rahmen dieser Vorlesung natürlich nicht die immense Bedeutung dieses Buches für die neutestamentliche Forschung würdigen, die in ihm enthaltene Kritik an der einseitig auf die „christlichen literarischen Oberschichten“ konzentrierte traditionelle Kirchengeschichtsschreibung⁵⁴ und die Kritik an der seinerzeitigen Universitätsausbildung der Geistlichen, die „für die wirklichen Aufgaben in der Regel viel zu scholastisch“ sei⁵⁵, ausführlich diskutieren oder das interdisziplinäre Forschungsprogramm am Ende der Monographie kommentieren, in dem die kulturhistorische und psychologische Erforschung des Neuen Testamentes gefordert wird⁵⁶. Die vor dem ersten Weltkrieg erschienenen Auflagen schlossen mit einem später entfallenen Satz, der nochmals die für Deißmann charakteristische Diastase zwischen gelebter Frömmigkeit und wissenschaftlicher Reflexion betonte:

„Im Gottesdienste geht uns die historische Stimmung des heiligen Textes zum Glück nichts an. Die großen Umrisse der in Goldschrift leuchtenden Lettern sind auch im Halbdunkel des Heiligtums deutlich, und hier haben wir es mit dem Heiligen zu tun, nicht mit dem Historischen. Aber die Theologie als historische Wissenschaft hat ein lebendiges Interesse an der Ermittlung der historischen Stimmung und des historischen Hintergrundes.“⁵⁷

Obwohl Deißmann in seinen Heidelberger Jahren zu einer Gruppe von „jungen“ führenden liberalen Theologen im Umkreis der „Christlichen Welt“ gerechnet wurde (nämlich von deren Herausgeber Martin Rade im Jahre 1902⁵⁸), wich seine Theologie doch in vielen Punkten stark von der seiner Freunde ab und stellte eine ganz und gar eigenständige Mischung liberaler und positiver Elemente dar⁵⁹.

⁵³ Während die Rezension der ersten Auflage 1908 noch sehr freundlich ausfällt (MPTh 5, 1908/1909, 78–82 = Rudolf Bultmann, *Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte*, hg. v. Matthias Dreher/Klaus W. Müller, Tübingen [Mohr Siebeck] 2002, 3–7), kritisiert Bultmann die vierte Auflage von 1923 mit harschen Worten und direkter Polemik gegen eine positive Rezension von Hans Lietzmann (ChW 38, 1924, 488–490 = *Theologie als Kritik*, 129–133). Junge Theologen könnten durch das Buch „oft abgestoßen werden“ (488 = 129); das Buch dokumentiere eine „maßlose Überschätzung“ der Bedeutung der Arbeiten Deißmanns für das Verständnis des Neuen Testamentes (488 = 130). Neuere Entwicklungen der Exegese wie die Formgeschichte seien nicht zur Kenntnis genommen worden, die Papyri aus der Spätantike trügen nichts für die wesentlich früheren biblischen Texte aus und die falsche Interpretation des Paulus wachse „aus der subjektivistischen und psychologistischen Einstellung einer schon nicht mehr modernen Kultur“ (489 = 132). – Ein Überblick über die durchaus gemischte Aufnahme des Buches auch bei Nottmeier, *Ein unbekannter Brief* (Anm. 3), 113 f.

⁵⁴ Deißmann, *Licht vom Osten* (Anm. 51), 337.

⁵⁵ Ebd., 338.

⁵⁶ Ebd., 340.

⁵⁷ Deißmann, *Licht vom Osten* (Anm. 51), 343.

⁵⁸ Johannes Rathje, *Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte, dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade*, Stuttgart (Klotz) 1952, 111.

⁵⁹ Vgl. dazu die verschiedenen Thesenreihen von Deißmann und Troeltsch zur Absolutheit

Diese besondere Prägung zwischen den theologischen Richtungen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts wurde auch deutlich, als Deißmann 1907 einen Ruf auf das neutestamentliche Ordinariat an der Theologischen Fakultät der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität erhielt, dem er 1908 folgte: Sein theologisch ganz anders, nämlich positiv geprägter Vorgänger Bernhard Weiß (1827–1918) hatte sich – aller tiefen theologischen Gegensätze ungeachtet – für ihn als Nachfolger ausgesprochen, ebenso der Systematiker Reinhold Seeberg (1895–1935)⁶⁰. Ohne Zweifel spielte für die Berufung eine Rolle, dass Weiß den Bewerber seit dessen Berliner Studientagen kannte (Gleiches galt auch für den Systematiker Julius Kaftan [1848–1926]⁶¹). Die bekannten Liberalen der Berliner Fakultät hatten ihn dagegen nicht gewollt, Harnack schrieb in einem Privatbrief an Rade: „Deissmann ist von der Majorität *secundo loco* (sc. hinter Jülicher), von der Minorität *primo loco* vorgeschlagen worden, also ist er der Kandidat der „Positiven“ gewesen“⁶². Trotzdem wurde Deißmann im Umfeld der Berufung gerade in der konservativen Presse heftig angegriffen: In einem Privatbrief an den englischen Philologen und Professor für Hellenistisches Griechisch in Manchester, James Hope Moulton (1863–1917)⁶³, schrieb er kurz vor seinem endgültigen Weggang aus Heidelberg nach Berlin 1907: „Ich bin anlässlich der Berufung von der konservativen Presse heftig angegriffen worden, da ich überhaupt kein Theologe sei und keine Beiträge zum Verständnis des N.T. gegeben habe“. Deißmann liefert auch eine Deutung für diese Angriffe: „Man hat mich aber hauptsächlich politisch angegriffen, da ich hier auf Seiten der Arbeiter gestanden habe. Diese zum Teil blödsinnigen Angriffe haben zwar nichts geholfen, der Kaiser hat meine Ernennung schon Ende Januar vollzogen, aber schmerzlich sind sie doch gewesen. Ich dachte aber oft an England und Schottland, wo auch in konservativen Kreisen mehr Verständnis für meine Arbeiten vorhanden ist, als bei unseren Parteifanati-

des Christentums in ChW 16, 1902, 1181–1182 (jetzt in: Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte [1902/1912] mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg. v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler, Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe 5, Berlin/New York [Walter de Gruyter] 1998, 246–248 [Deißmann]) sowie in: ChW 39, 1901, 923–925 und Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums (wie oben), (51–56) 54–56 [Troeltsch].

⁶⁰ So jedenfalls Walter Elliger, 150 Jahre Theologische Fakultät Berlin. Eine Darstellung ihrer Geschichte von 1810 bis 1960 als Beitrag zu ihrem Jubiläum, Berlin (Walter de Gruyter) 1960, 98 (über Weiß) und Martin Rade, Von aktuellen Sachen. 7. Das System Seeberg und die innerkirchliche Lage, in: ChW 22, 1908, 419–424, hier 421; vgl. auch ders., Kleine Mitteilungen, ebd., 547f.: über Seeberg.

⁶¹ Nottmeier, Ein unbekannter Brief (Anm. 3), 102.

⁶² Postkarte Harnack an Rade vom 11. 1. 1908 (Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade, hg. u. kommentiert v. Johanna Jantsch, Berlin/New York [Walter de Gruyter] 1996, Nr. 414, 605). Harnack bezeichnet Jülicher ebd. als „den einzigen wirklich primären Gelehrten“.

⁶³ Horsley, The Origin and Scope (Anm. 41), 188f.

kern“⁶⁴. Auch nach Annahme des Rufes schwankte Deißmann zwischen den Parteien: Kaum in Berlin angekommen, votierte er bei dem heftig umstrittenen ersten Versuch Harnacks, Ernst Troeltsch nach Berlin zu holen, ergebnislos für seinen Freund und Kollegen, während er beim zweiten Versuch 1913/1914 mit Seeberg auf der Seite der Gegner Troeltschs stand⁶⁵. Von daher vertiefte sich vermutlich die anfängliche Distanz zu den beiden Berliner Kirchenhistorikern Harnack (1851–1930) und Holl (1866–1926), die auch im Verhältnis mit Harnacks Nachfolger Hans Lietzmann (1875–1942) bestand⁶⁶. Vielleicht war dies auch einer der Gründe, warum sich Deißmann in Berlin nie ganz wohl fühlte und sich bald ein Sommerhaus an einem See vor der Stadt baute und es „Anatolia“ nannte⁶⁷.

Obwohl die positiven Theologen Deißmann nach Berlin geholt hatten und es manche Gründe gab, ihn mindestens nicht für einen klassischen liberalen Theologen zu halten, brach der um Vermittlung bemühte Deißmann seine Brücken zum Kulturprotestantismus nicht ab: 1908 sprach er auf dem 19. Evangelisch-Sozialen Kongress in Dessau über „Das Urchristentum und die unteren Schichten“⁶⁸ und schloss die Aussprache mit dem Bekenntnis, wieviel er von dem Kongress und der von ihm her naheliegenden praktischen sozialen Betätigung für die Exegese

⁶⁴ Deißmann an Moulton am 19. 2. 1908, John Rylands University Library Manchester MA MOU IL42, zitiert nach Horsley, *The Origin and Scope* (Anm. 41), 198. Aus entsprechenden Einlassungen des Inspektors der Berliner Stadtmission, Ernst Bunke (1866–1944), ist zitiert bei: Jantsch, Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade (Anm. 62), 604f. (Anm. zu Postkarte Nr. 414 vom 11. 1. 1908); vgl. auch Gottfried Mehnert, *Evangelische Kirche und Politik 1917–1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919, Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien* 16, Düsseldorf (Droste) 1959, 25–27.

⁶⁵ Vgl. Brief Julius Kaftan an Theodor Kaftan vom 26. 12. 1908, in: *Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan*, hg. u. kommentiert v. Walter Göbell, 1. Tl. 1891–1910, München (Kaiser) 1967, 417 sowie der bei Drescher, Ernst Troeltsch (Anm. 26), 217 mitgeteilte Brief von Troeltsch an P. Siebeck vom 17. Juli 1914 (Verlagsarchiv Mohr-Siebeck in der Universitätsbibliothek Tübingen) und jetzt Günter Wirth, *Zwischen den Stühlen. Ernst Troeltsch und die Berliner Universität*, in: Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin (Anm. 29), 118–184, insbes. 122–130 u. 142–147.

⁶⁶ Entsprechend enthält die Paulus-Monographie auch eine programmatische Distanzierung von dem „Kennwort des ‚doppelten Evangeliums‘“, mit dem Harnack die Entwicklung von Jesus zum verkündigten Christus zu umschreiben pflegte: ders., *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, 2., völlig neubearbeitete und vermehrte Auflage, Tübingen (Mohr) 1925, XI („Aus dem Vorwort zur ersten Auflage“). Vgl. aber auch Deißmanns Würdigung für Harnack anlässlich von dessen 70. Geburtstag: *Evangelischer Wochenbrief* 3. R. Nr. 63/68, April 1920, 184–189.

⁶⁷ Das Haus „Anatolia“, direkt am Wünsdorfer See (Seestraße 10), heute vollkommen verändert und seines charakteristischen Schmuckes beraubt (vgl. ders., *Autobiographie* [Anm. 10], 27).

⁶⁸ Auch separat: Adolf Deißmann, *Das Urchristentum und die unteren Schichten*. 2. (Sonder-)Ausgabe, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1908.

des Neuen Testamentes gelernt habe. Seine Schlussbemerkungen waren aber wieder für eine positive Lesart offen: Deißmann sagt, er glaube, „daß es für die Vertreter der theologischen Wissenschaft der größte Segen ist, wenn ihre Vertreter eine recht lebendige Fühlung haben mit der Praxis. Nur aus der Praxis heraus können wir das Neue Testament verstehen“⁶⁹.

Ungeachtet aller persönlicher und sachlicher Verbindungen zum „modern-positiven“ Kollegen Seeberg⁷⁰ setzte Deißmann in Berlin seine Arbeit für die liberale Vereinigung der „Freunde der Christlichen Welt“ fort (er amtierte von 1914 bis 1934 als Vertrauensmann für die Provinz Brandenburg⁷¹). Aber im Unterschied zu Heidelberg übernahm er keine politischen Ämter mehr, sondern konzentrierte sich auf die Vertiefung seiner internationalen Kontakte, die er – wenn ich recht sehe – vor allem im Zusammenhang der Arbeit an dem Werk „Licht vom Osten“ und seinen papyrologischen Studien mit Kollegen vor allem aus der angelsächsischen Welt geknüpft hatte. Der Berliner Nachlass enthält eine umfangreiche Mappe mit ausländischer Korrespondenz zu diesen Veröffentlichungen. Eine nicht unwesentliche Voraussetzung für solche Kontakte war, dass Deißmann offenkundig zu den wenigen deutschen Theologen gehörte, die selbständig englische Briefe zu schreiben in der Lage waren; das freie Sprechen musste er dagegen mühsam lernen, da es in der damaligen Schule nicht geübt wurde⁷². Schon in Heidelberger Zeiten scheint Deißmann sich für den angelsächsischen Raum weit über die Grenzen seines unmittelbaren Fachgebiets hinaus interessiert zu haben; so veranstaltete der Nationalsoziale Verein beispielsweise unter seiner Leitung am 20. Januar 1905 im Hotel Tannhäuser einen Amerika-Abend, auf dem Troeltsch und das Ehepaar Weber über Eindrücke ihrer Reise zum Weltkongress der Wissenschaften in St. Louis berichteten⁷³.

Besonders wichtig für die folgenden Berliner Jahre wurde aber eine Reise nach Schweden im März 1910. Damals hielt Deißmann auf Einladung der Olaus Petri Stiftung die gleichnamigen Vorlesungen in Upp-

⁶⁹ Die Verhandlungen des neunzehnten Evangelisch-Sozialen Kongresses, abgehalten in Dessau vom 9. bis 11. Juni 1908, Die Verhandlungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses 19, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1908, 47.

⁷⁰ Vgl. Michael Basse, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs, FKDG 82, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001.

⁷¹ Vgl. dazu aber Nottmeier, Ein unbekannter Brief (Anm. 3), 116.

⁷² Vgl. dazu die Situationsbeschreibung in: Friedrich-Wilhelms-Universität, Die ökumenische Erweckung. Ein Jahrzehnt zeitgenössischer Kirchengeschichte. Rede bei der Feier der Erinnerung an den Stifter der Berliner Universität, König Friedrich Wilhelm III., in der Alten Aula am 3. August 1929, gehalten von Adolf Deißmann, Berlin (Preußische Druckerei- und Verlags AG) 1929, 24.

⁷³ Belege bei Hans Rollmann, Ernst Troeltsch in Amerika. Die Reise zum Weltkongress der Wissenschaften nach St. Louis (1904), in: Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin (Anm. 29), 88–117, hier 116, Anm. 126.

sala⁷⁴ und lernte dort seinen systematischen Kollegen Nathan Söderblom (1866–1931) kennen, den späteren Erzbischof von Uppsala und Protagonisten der Ökumene, dem ein eigener Vortrag im Rahmen unserer Ringvorlesung gewidmet ist. Die beiden Wissenschaftler schlossen „eine tiefe Freundschaft und Gesinnungsgemeinschaft“ und arbeiteten in den folgenden Jahren eng zusammen. So dürfte beispielsweise Söderbloms charakteristischer Mystikbegriff Deißmann beeinflusst haben, ohne dass wir diese interessante Spur hier nun vertiefen können⁷⁵.

Die neutestamentlichen Arbeiten Deißmanns während der ersten Berliner Jahre bis 1914 folgten den Tendenzen, die sich in Marburg und Heidelberg herausgebildet hatten: Deißmann bemühte sich weiter um die Sprache der Septuaginta und des Neuen Testamentes und publizierte zu grundsätzlichen Problemen des Neuen Testamentes. Charakteristisch ist beispielsweise ein Beitrag aus dem Jahre 1914 zur Bedeutung der griechischen Vokabel ἐπιούσιος aus der Festschrift für den Lehrer Heinrici⁷⁶. Eine sehr zwiespältige Aufnahme fand sein letztes großes wissenschaftliches Werk zum Neuen Testament, das auf den Olaus Petri Vorlesungen von 1910 aufbaute und „Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze“ überschrieben war, seine große Paulus-Monographie. In seiner Autobiographie beschreibt Deißmann lapidar, dabei Sätze aus dem Vorwort zur ersten Auflage paraphrasierend, ihren Inhalt:

„Aus dem seither Gesagten kann vermutet werden, wie er [sc. Paulus, C.M.] etwa aussieht: Mensch des antiken Ostens, unliterarisch, Jude und Hellenist, homo novus und doch Führerpersönlichkeit, Klassiker der Christumystik und des Christuskultes und eines unerhörten, von daher gestählten ethischen Aktivismus, Prophet und Grübler, schöpferischer Säkularmensch von welthistorischen Wirkungen.“⁷⁷

Wieder findet sich die charakteristische, etwas schwülstige Diktion, Reisebeschreibungen aus Kleinasien ebenso wie Anmerkungen zur zeitgenössischen Verfolgung der Armenier durch das osmanische Reich⁷⁸, die ver-

⁷⁴ Veröffentlicht als: Paulus. En kultur- och religionshistorisk skiss, Stockholm (Geber) 1910 (21918).

⁷⁵ Deißmann, Autobiographie (Anm. 10), 67; den umfangreichen Briefwechsel im Nachlass Deißmann und in der Universitätsbibliothek Uppsala (Nachlass Söderblom und „ekumeniska samling“) habe ich für diesen Vortrag nicht ausgewertet.

⁷⁶ Adolf Deißmann, Ἐπιούσιος, in: Neutestamentliche Studien für Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag (14. März 1914), dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern, UNT 6, Leipzig (Hinrichs) 1914, 115–119.

⁷⁷ Deißmann, Autobiographie (Anm. 10), 67; vgl. ders., Paulus (Anm. 66), IX („Aus dem Vorwort zur ersten Auflage“). Eine Einschätzung der Aufnahme des „Paulus“ auch im Briefwechsel mit Moulton (Brief vom 27. 12. 1911, zitiert nach Horsley, The Origin and Scope [Anm. 41], 206): „In Deutschland ist das Buch übrigens eigenartig aufgenommen worden: höhnische Ablehnung sprachen die Einen aus, enthusiastische Zustimmung die Anderen. Sic et non!“.

⁷⁸ Deißmann, Paulus (Anm. 66), 25, Anm. 1.

traute Polemik gegen die Wissenschaft im historischen Gewande („Philo ist literarische Hochkultur, Paulus quellende Volkskraft“⁷⁹):

„Man muß sich freilich den Zeltmacher Paulus nicht als einen bücherschreibenden Gelehrten vorstellen, der sich zur Erholung von der Kopfarbeit eine Stunde oder zwei als Amateur an den Webstuhl gesetzt habe; man muß ihn auch nicht, als sei der Handwerker-Missionar eine Schande für das vornehm gewordene Christentum, mit dem bombastisch-komischen Titel eines ‚Zeltfabrikanten‘ verunzieren. Er war vielmehr ein einfacher Mann, der in seinem Handwerk als Geselle um Lohn arbeitete und darin die wirtschaftliche Grundlage seiner Existenz hatte.“⁸⁰

Besondere Kritik hat von Fachkollegen seinerzeit die These des Buches erfahren, dass die Frömmigkeit des Paulus als „Christus-Innigkeit“ oder „Christusmystik“⁸¹ zu bezeichnen sei, und der Apostel daher als „reagierender Mystiker und Communio-Mystiker“ treffend charakterisiert werde⁸². Diese Beschreibung verbindet Deißmann zudem auch noch mit einer expliziten Polemik gegen Ritschl: „Von der Dogmatik her“ habe sich „eine schwere Hand ausgestreckt und die von ihr in eine enge Schablone gezwängte Mystik gebannt“⁸³. Der klassische Philologe Eduard Schwartz (1858–1940) hat in einer äußerst kritischen Rezension von „mystischem Dampf“ gesprochen und die feinsinnige Beobachtung angeschlossen, dass Deißmann „im Grunde nichts als die kirchliche, von ihm scheinbar so verachtete Dogmatik“ vertrete⁸⁴, und der so Kritisierte hat dann in der zweiten Auflage seines Paulus-Buches einen Streit mit Schwartz darüber angefangen, ob er in Anatolien auch die Eisenbahn verlassen habe, um Ausgrabungen selbst in Augenschein zu nehmen⁸⁵, oder nicht⁸⁶. „Die großen Fortschritte der Wissenschaft“, schreibt Deißmann, „bestehen oft gerade darin, dass die von einem altklugen Klüngel mittelmäßiger Sesselhocker und Konjekturedruckser vielleicht in lauten Einstimmigkeitsvoten ‚überwundenen‘ Ideen und Einsichten eines Einsamen von verständigen Nachfahren wieder aufgenommen und durchgesetzt werden“ (S. 240f.). Auch der Berliner Kollege Harnack war mit Deißmanns Paulus offenbar nicht wirklich glücklich und verstand sich erst viele Jahre später zu einer halbwegs freundlichen privaten Stellungnahme⁸⁷.

⁷⁹ Ebd., 88.

⁸⁰ Ebd., 40.

⁸¹ Ebd., 107.

⁸² Ebd., 121.

⁸³ Ebd., 122 mit Anm. 7.

⁸⁴ Eduard Schwartz, Rez. Deißmann, Paulus, in: GGA 173, 1911, 657–671; hier zitiert nach Deißmann, Zur Abwehr, in: ders., Paulus (Anm. 66), 1925, (230–233) 232 (= Schwartz, aaO., 661).

⁸⁵ Deißmann, Paulus (Anm. 66), 234f.

⁸⁶ Eine mehrfach angekündigte Schrift (vgl. z.B. Deißmann, Paulus [Anm. 66], 239, Anm. 1) unter dem Titel „Paulus-Studien“ erschien allerdings nicht.

⁸⁷ In einer Dankkarte für die Harnack gewidmete „Festnummer“ des Evangelischen Wochenbriefs (= Adolf Harnack. Zum 7. Mai 1921, Evangelischer Wochenbrief. 3. R.

In Berlin gewann Deißmann auch seine prominentesten neutestamentlichen Schüler, Martin Dibelius (1883–1947) und Karl Ludwig Schmidt (1891–1956)⁸⁸, denen er lebenslang verbunden bleiben sollte. Martin Dibelius wurde zudem auch 1915 sein indirekter Nachfolger in Heidelberg, da der direkte Nachfolger Johannes Weiß bereits im August 1914 an einem Krebsleiden verstorben war⁸⁹. In Berlin traf er aber auch Freunde aus vergangenen Tagen wieder, darunter den Archäologen Theodor Wiegand, den Papyrologen Ulrich Wilcken und den Koptologen Carl Schmidt (1868–1938) als (außerordentlichen) Professor für Kirchengeschichte an der Fakultät (ab 1909)⁹⁰. Zu den neuen Freunden gehörte der Geschäftsführer des 1914 gegründeten Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969), der 1913 die Vierteljahresschrift „Die Eiche“ ins Leben rief, bis 1933 die wichtigste ökumenische Zeitschrift in Deutschland.

Im Jahre 1914, genauer: mit dem Kriegseintritt des deutschen Kaiserreichs und dem Beginn des Weltkrieges, verschob sich Deißmanns Arbeitsschwerpunkt sehr stark vom Neuen Testament hin zu – wie er selbst im Vorwort zur Nachkriegsauflage seines „Licht vom Osten“ schreibt – einem neuen Arbeitsschwerpunkt:

„Ich habe mich 1914–1921 in der nicht durch die Universität in Anspruch genommenen Zeit fast ausschließlich der Pflege der durch den Völkerkampf aufs schwerste gefährdeten gesamtprotestantischen und ökumenisch-christlichen Solidarität hingegen, – durch den (vom Advent 1914 bis Anfang 1917 auch als ‚Protestant Weekly Letter‘ versandten) ‚Evangelischen Wochenbrief‘, aber auch durch eine sich daran schließende umfassende tägliche Sonderkorrespondenz, organisatorische Arbeiten und einen beträchtlichen Konferenzverkehr im In- und Auslande.“⁹¹

Der Weg in die internationale Versöhnungsarbeit verlief freilich etwas weniger bruchlos, als es Deißmann 1922 selbst darstellte. 1914 hatte er

Nr. 63–68, 184–189 = Kartell-Zeitung des Eisenacher Kartells Akademisch-Theologischer Vereine 31, 1920/1921, Nr. 7, 73–75) vom 25. 5. 1921, die Deißmann prompt publizierte: Nachklänge vom Harnack-Tag, Evangelischer Wochenbrief 3. R. Nr. 69–78 vom Mai und Juni 1921, 210f.: „Ihr ‚Paulus‘ ist mir als Ergänzung (zu meinem Paulus), wie nur Sie sie geben konnten, sehr wertvoll, und ich mache mir, seit ich Ihr Buch besitze, den ganzen Paulus nie ohne das von Ihnen gezeichnete Bild lebendig“.

⁸⁸ Stefan Geiser, Verantwortung und Schuld. Studien zu Martin Dibelius, Hamburger theologische Studien 20, Münster u.a. (Lit Verlag) 2001; Andreas Mühling, Karl Ludwig Schmidt. „Und Wissenschaft ist Leben“, AKG 66, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1997.

⁸⁹ Vgl. Klaus-Gunther Wesseling, Art. Weiß, Johannes, in: BBKL 13, 1998, 659–666.

⁹⁰ Frischmuth, Deißmann (Anm. 2), 284; Friedhelm Winkelmann, Carl Schmidt als Kirchenhistoriker, in: Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988. Referate der 6. Koptologischen Arbeitskonferenz, 27. bis 29. April 1988, hg. v. Peter Nagel, Martin-Luther-Universität Halle/Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge 1990/23 [K 9], Halle/Saale 1990, 25–35.

⁹¹ Deißmann, Licht vom Osten (Anm. 51), X (Vorwort zur vierten Auflage); zu Deißmanns Wochenbriefen siehe CCW 27, 1917, 430–433.

mit vielen anderen Theologen und den Berliner Kollegen Harnack und Seeberg den berühmten Aufruf „An die Kulturwelt“ unterschrieben⁹², mit der sogenannten Intellektuellen-Eingabe vom 20. Juni 1915 sogar all-deutschen Forderungen nach weiträumigen Gebietsabtretungen in Europa und Afrika zugestimmt⁹³. Außerdem sprach er auf Weiterbildungslehrgängen für Feldgeistliche⁹⁴, weihte Holznagelkreuze in Vororten Berlins⁹⁵ und stellte 1915 ein massenhaft aufgelegtes Andachtsbuch „Deutscher Schwertsegen“ mit dem Untertitel „Kräfte der Heimat fürs reisige Heer“⁹⁶ zusammen. Auch die erwähnten „Evangelischen Wochenbriefe“ dokumentieren eine Entwicklung der Haltung Deißmanns, die wir hier natürlich nicht ausführlich darstellen können. Soviel sei aber gesagt: Die meisten seiner etwa fünfhundert Empfänger hatte der „Evangelische Wochenbrief“, der bis 1917 auch in englischer Sprache als „Protestant Weekly Letters“ erschien, vermutlich unter Schülern Deißmanns, Kirchenvertretern und Verlegern in Amerika, gefolgt von Vertretern dieses Personenkreises in den neutralen Ländern. Einzelne Exemplare gelangten auch nach England und stellten dort nahezu die einzige Informationsquelle über den deutschen Protestantismus während des Krieges dar⁹⁷. In den „Wochenbriefen“ sind vor allem Briefe an den Herausgeber und dessen Antworten in seiner charakteristisch plastischen, gelegentlich etwas schwülstigen Sprache abgedruckt. 1915 sind diese Texte noch von der allgemeinen Kriegsbegeisterung geprägt; Deißmann spricht im Blick auf den Krieg von „dieser religiös überaus interessanten Zeit“⁹⁸, sogar

⁹² Joachim Rohde, Streiflichter aus der Berliner Kirchengeschichte von 1900 bis 1918, in: Beiträge zur Berliner Kirchengeschichte, hg. v. Günter Wirth, Berlin (Union-Verlag) 1987, 217–242, hier 231; der Text bei Gerhard Besier, Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg. Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1984, 78–83.

⁹³ Salomon Grumbach, Das annexionistische Deutschland. Eine Sammlung von Dokumenten, die seit dem 4. April 1914 in Deutschland öffentlich oder geheim verbreitet wurden. Mit einem Anhang: Antiannexionistische Kundgebungen, Lausanne (Payot) 1917, 132–140 (unterzeichnet u. a. von Bonwetsch, Haußleiter, Holl und Reinhold Seeberg).

⁹⁴ CCW 27, 1917, 126.

⁹⁵ Adolf Deißmann, Weiherede eines Holznagelkreuzes in Zossen, in: ders., Inneres Aufgebot. Deutsche Worte im Weltkrieg, Berlin (Scherl) 1915, 99–103 = Besier, Die protestantischen Kirchen Europas (Anm. 93), 125–127.

⁹⁶ Adolf Deißmann, Deutscher Schwertsegen. Kräfte der Heimat fürs reisige Heer, Stuttgart/Berlin (Deutsche Verlags-Anstalt) ²1915 (^{21–25}1916).

⁹⁷ Ich habe für die folgenden Passagen eine theologische Examensarbeit zum Thema „Krieg und Frieden in den ‚Evangelischen Wochenbriefen‘ Adolf Deißmanns 1918–1921 von Herrn M. Grüsser (im Rahmen des Fakultätsexamens; Heidelberg Sommer 2001) konsultieren können. Da im Nachlass ein komplettes Exemplar der Wochenbriefe liegt, ist Nottmeier, Ein unbekannter Brief (Anm. 3), 118 nachdrücklich zuzustimmen: Eine Edition dieser sonst seltenen Quelle wäre äußerst wünschenswert.

⁹⁸ Evangelische Wochenbriefe 1. R. 31/3 vom 3. Juli 1915.

vom „heiligen Krieg“⁹⁹, und beschreibt in einer Rede über „Krieg und Religion“ die „ungemein lebendige“ „religiöse Erweckung von 1914“¹⁰⁰. Wieder ist die Kategorie besonderer religiöser Erfahrungen für Deißmanns Deutung zentral; Christentum ist auch hier eine machtvolle Korrektur falschen oder unechten Erlebens: Der Krieg ist das Ende der süßlich-sentimentalen Religion, die sich nicht mit der Religion des Neuen Testaments deckt, die Deißmann erneut als „eine Religion der Polaritäten“ beschreibt, wobei er diese Deutung wieder wissenschaftskritisch zuspitzt:

„[...] ein Komplex der allermannigfaltigsten Gewißeiten und Impulse, deren Reichtum noch niemand zusammenzuquälen verstanden hat in einer einzigen Formel. Sie ist sanftmütig und freimütig; sie ist kindlich und männlich; sie duldet und sie kämpft, sie segnet und sie zürnt. [...] Sie ist ein Dennochsglaube, sie verlangt ein Einsetzen der ganzen Persönlichkeit und die Bereitschaft, das eigene Leben hinzugeben, sie ist ein Kriegsdienst, sie ist Märtyrerreligion.“¹⁰¹

Allerdings versicherte Deißmann in den „Wochenbriefen“ auf der anderen Seite die Delegierten einer ökumenischen Tagung 1915 in Berlin seiner Sympathie für jede Arbeit, die mitten im Krieg die brüderliche Solidarität aller Christen zu fördern bestrebt sei. Das waren schon damals andere Sätze als die, die Fakultätskollegen wie Seeberg anschlugen¹⁰². Im April 1915 wendete sich Deißmann an den Erzbischof von Canterbury, schickte ihm im August eine Serie „Wochenbriefe“ und der Erzbischof schrieb im September des Jahres sogar zurück (die weitere Korrespondenz ging auf dem Kurierwege verloren)¹⁰³. Aber bereits 1916 – selbst in den Monaten vor dem Kriegseintritt Amerikas – häuften sich bei Deißmann andere, kriegskritische Töne¹⁰⁴. Er empfand offenkundig wie viele Christen aus verschiedensten Ländern zunehmend, „daß die Selbstzerfleischung der sich christlich nennenden Völker ein blutiger Hohn war auf die Idee der Einheit und Solidarität, die von Jesus Christus und seinen Aposteln her der Christenheit als kostbares Erbteil der Jahrtausende anvertraut ist“¹⁰⁵. In den beiden Jahren vorher war noch allgemeiner von Tragik die Rede.

⁹⁹ Adolf Deißmann, Die deutsche Erweckung, in: IMW 9, 1915, 117.

¹⁰⁰ Adolf Deißmann, Der Krieg und die Religion, in: Deutsche Reden in schwerer Zeit, hg. v. der Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse von Berliner Hochschullehrern, Berlin (Heymann) 1915, 281–305, zitiert nach Besier, Die protestantischen Kirchen Europas (Anm. 93), 107–123, hier 112. 115.

¹⁰¹ Deißmann, Der Krieg und die Religion (Anm. 101), 120.

¹⁰² Evangelische Wochenbriefe 1. R. 40 von 1915.

¹⁰³ Die Korrespondenz in deutscher Übersetzung bei Besier, Die protestantischen Kirchen Europas (Anm. 93), 131–136.

¹⁰⁴ Rathje, Die Welt des freien Protestantismus (Anm. 58), 244 (mit Zitaten aus 59. Wochenbrief als Zitat aus der ChW 4, 1916). Diese und vergleichbare Passagen fehlen leider in der Arbeit von Grüsser.

¹⁰⁵ So jedenfalls die Formulierungen aus der großen Rede von 1929 (s.u. S. 66–70): Deißmann, Die ökumenische Erweckung (Anm. 73), 10.

Spätestens zu Ende des Krieges hatte Deißmann allerdings einen deutlichen Positionswechsel „in politicis“ vollzogen. Am 7. und 8. Oktober 1918 – also noch mitten im Kriege – sprach er wieder im Rahmen der Olaus Petri Vorlesungen in Uppsala, diesmal über kein im eigentlichen Sinne neutestamentliches Thema, sondern allgemeiner über „Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche“¹⁰⁶. Dabei klagte er über den Krieg: „Christ gegen Christ, Bruder gegen Bruder. Haß verblödet die Urteilkraft, Mißtrauen erkaltet die Seelen, Pharisäergeist trennt die Völker“¹⁰⁷. Einen reichlichen Monat später, am 16. November 1918, teilte er der Leserschaft des „Evangelischen Wochenbriefes“ mit, im Blick auf den verheerenden deutschen Einmarsch in Belgien 1914 seine Position in den vergangenen Jahren revidiert zu haben und sie nun, „nach Wiederherstellung der Redefreiheit“ öffentlich ausdrücken zu wollen¹⁰⁸. Dabei fällt auf, dass Deißmann zwischen 1914 und 1918 – wie auch in späteren Jahren – leichter den Weg zu englischen und amerikanischen Theologen findet, aber kaum Kontakte nach Frankreich hat und noch 1927 in sehr schroffen Worten über Frankreich redet¹⁰⁹. Darin ist er natürlich im eher anglophilen als frankophilen Klima der wilhelminischen Zeit überhaupt kein Einzelfall.

Auch wenn der Anmarschweg lang gewesen ist, haben wir nun das theologische und politische Profil Deißmanns so weit kennengelernt, dass wir seine ökumenische Arbeit der zwanziger und dreißiger Jahre darstellen können und dabei besonders die Kontinuitäten zu der vorhergehenden Lebensphase herausstellen können.

II Praxis oecumenica – die Arbeit in der ökumenischen Bewegung nach 1918

In einer großen Festrede, die Adolf Deißmann als designierter Rektor der Berliner Universität am 3. August 1929 zur Erinnerung an den königlichen Stifter der Friedrich-Wilhelms-Universität unter dem Titel „Die

¹⁰⁶ Adolf Deißmann, Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche. Olaus Petri Vorlesungen in Uppsala, IMW 13, 1919, 337–362 (schwedische Ausgabe: Den Tyska Teologien och Kyrkans Enhet, in: Tysklands Evangeliska Kristenhet och Kyrkans Enhet, övers. G. Tegen, Stockholm (Svenska Kyrkans Diakonistyrelse) 1919; englische Ausgabe: German Theology and the Unity of the Church, Constructive Quarterly 8, 1920, 204–224). Der Vortrag erschien zuerst in den Wochenbriefen Nrr. 85/86, 87/88 u. 89/90 vom 12., 19. u. 31. 10. 1918; im Nachlass enthält die Mappe 840 offenbar das Manuskript, das zeigt, dass für den Vortrag Teile des Wochenbriefs Nr. 65/66 vom 10. Mai 1918 wiederverwendet wurden. Die Textgeschichte der Vorlesungen in Uppsala kann hier freilich nicht ausführlicher entfaltet werden.

¹⁰⁷ Deißmann, Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche (Anm. 107), 338.

¹⁰⁸ Evangelische Wochenbriefe 2. R. 91/92 vom 16. 11. 1918.

¹⁰⁹ Adolf Deißmann, Die Stockholmer Bewegung. Die Weltkirchenkonferenzen zu Stockholm 1925 und Bern 1926 von innen betrachtet, Berlin (Furche-Verlag) 1927, 138f.

ökumenische Erweckung“ hielt, verbindet er das Aufblühen der ökumenischen Bewegung erkennbar mit dem Erlebnis des Weltkrieges. Allerdings beurteilt er den Krieg nun im Unterschied zu seinen Wertungen von 1914 vollkommen negativ. Zwar gibt es immer noch das tiefe religiöse Erlebnis und die darauf beruhende religiöse Erweckung, aber sie findet nun nicht mehr wie 1914 im Schützengraben bei den Frontsoldaten statt, sondern nach dem verheerenden Ende eines verheerenden Weltkrieges bei den ökumenebegeisterten Theologen verschiedener Konfessionen und Nationen:

„Wie jeder Krieg abstumpfende und verrohende Wirkungen auf dem Gebiet der Religion und der Sittlichkeit im Gefolge hat, oft in geradezu erschreckendem Ausmaß, so hat sich doch auch immer irgend etwas wie eine Erweckungsbewegung aus den schweren Erschütterungen der Gemüter durch den Krieg losgerungen.“¹¹⁰

Deißmann entfaltet in seiner Rede einen kühnen kirchenhistorischen Vergleich: Wie nach dem dreißigjährigen Krieg die Erweckung des Pietismus auf die Union zwischen den beiden evangelischen Konfessionen geführt habe und diese in Schleiermachers Handschlag 1817 mit dem lutherischen Kollegen Marheineke am Altar Gestalt gewonnen habe, so erlebe man nun – mit Worten Nathan Söderbloms – eine „ökumenische Erweckung“¹¹¹. Auch wenn diese Parallelisierung der seelischen Wirkungen der großen Kriege auf den damals bereits verstorbenen Berliner Kirchenhistoriker Holl zurückgeht (wie Deißmann auch selbst sagt)¹¹², ist der eigentliche Sinn des Vergleiches deutlich: So wie die pietistische Erweckung nach dem dreißigjährigen Krieg und den napoleonischen Kriegen auf die preußische Union zwischen Lutheranern und Reformierten führte, so wird die „ökumenische Erweckung“ (ein Begriff Söderbloms)¹¹³ dereinst auf die Union zwischen Katholiken, Evangelischen und Orthodoxen führen¹¹⁴, auf die „Una Sancta“. Wieder sind es die großen Persönlichkeiten, die sich durch die „normale, von ihren Pulten und Registraturen nicht aufgeschreckte kirchlich-staatliche Bürokratie [...] und eine behaglich-retrospektive, in ihrem System selbstgenugsame Sesseltheologie“ nicht behindern lassen¹¹⁵. Exakt dieses Interesse an der „Una Sancta“, an der Einheit der einen heiligen Kirche, nennt Deißmann schon

¹¹⁰ Deißmann, Die ökumenische Erweckung (Anm. 73), 5.

¹¹¹ Ebd., 5–7.

¹¹² Ebd., 5; Karl Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben des deutschen Protestantismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3 Der Westen, Tübingen (Mohr) 1928, 302–384.

¹¹³ Deißmann, Die ökumenische Erweckung (Anm. 73), 8, Anm. 5.

¹¹⁴ Unter das Stichwort „Union“ rechnet Deißmann in seiner Rede nun – wenig präzise – sowohl die verschiedenen Kirchenbünde als auch die wirklichen Unionen konfessionsgleicher Kirchen in Kanada und Schottland (ebd., 20) und schließlich die verschiedenen ökumenischen Bewegungen.

¹¹⁵ Ebd., 6.

1918 bei seinen zweiten Olaus Petri Vorlesungen in Uppsala den Erkenntnisgewinn der vergangenen Kriegsjahre und wiederholt diesen Gedanken auch noch in einem großen englischen Aufsatz des Jahres 1921¹¹⁶.

„Wenn ich irgend etwas gelernt habe für meinen inwendigen Menschen in den Wintern dieser vier Jahre, so ist es dies, daß das Christentum steht und fällt mit der Einheit der Kirche. Der urchristliche Einheitsgedanke ist mir gerade durch den Krieg in seiner ganzen göttlichen Wucht und Größe deutlicher geworden als jemals zuvor. Eine Kirche, die ihn aufgeben würde, würde sich selbst aufgeben.“¹¹⁷

Einheit bedeutet für Deißmann nicht unbedingt organisatorische Einiung, sondern – hier bleibt der Theologe des religiösen Erlebnisses sich vollkommen treu – „die unsichtbar spürbare Einheit der *bona fides* in Kraft der gemeinsamen Bezogenheit aller auf die Erlösungsgegenwart Jesu Christi“. Es dient nun, so sagt Deißmann, der Einheit der Kirchen, wenn man in der wissenschaftlichen Theologie an den Universitäten den ursprünglichen „prädogmatischen, praktisch-kultischen“ Frömmigkeitsgehalt des Christentums herausarbeitet. Gefährdet wird die Einheit dagegen durch „einseitige Betonung der ‚Lehre‘ und Lehrunterschiede“¹¹⁸. Zum Abbau solcher Fehldeutungen können die neuen Wissenschaftszweige der Theologie, die religionsgeschichtliche und religionspsychologische Methode helfen. Der Gedanke der Einheit der Kirchen muß aus dem „Käfig“, in der er durch die Paragraphen der Dogmatiker geraten ist, „in die blutwarme Subjektivität des Frommen hineinversetzt“¹¹⁹ werden:

„Der dogmatisch gehärtete Mensch wird stets zuerst entdecken, was der andere nicht hat oder was er falsch hat; der religionspsychologisch sensible Mensch wird überall sehen, was der andere schon hat.“¹²⁰

Auch wenn sich einzelne Akzente der Wahrnehmung Deißmanns im ersten Weltkrieg verändert haben – die theologische Grundarchitektur bleibt gleich und begründet das ökumenische Engagement in der Weimarer Republik. Der antidogmatische, wissenschaftskritische Affekt verbindet die neutestamentliche mit der ökumenischen Arbeit.

¹¹⁶ Adolf Deißmann, Progress and Obstruction in Church Union in Europe, CUQ 11, 1921, 89–108, insbes. 89f. Ansonsten informiert der Artikel englischsprachige Leser über die neuen kirchlichen Zusammenschlüsse im Reich und in der Schweiz sowie das Schicksal der Gemeinden der Evangelischen Kirche der Union in den an Polen abgetretenen Gebieten Westpreußens und Posens.

¹¹⁷ Deißmann, Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche (Anm. 107), 339; vgl. auch Matthias Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“, KiKo 34, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1993, 42.

¹¹⁸ Deißmann, Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche (Anm. 107), 349.

¹¹⁹ Ebd., 350.

¹²⁰ Ebd.

In seiner festlichen Berliner Vorlesung von 1929 kann Deißmann schon auf über zehn Jahre ökumenisches Engagement nach 1918 zurückblicken und auf wichtige Höhepunkte der ökumenischen Bewegung. Der Redner belegt seine These von der „ökumenischen Erweckung“ mit einer Chronologie der ökumenischen Bewegung nach 1918. Diese Chronologie beginnt mit dem „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“, der 1914 unmittelbar vor Kriegsausbruch gegründet worden war und dessen Tagung im Herbst 1919 im Schloss Oud Wassenaar, einem Luxushotel bei s’Gravenhage, etwa neunzig ökumenische Theologen der verfeindeten Mächte zum ersten Mal wieder zusammenführte¹²¹. Von anderen fehlgeschlagenen Initiativen – insbesondere verschiedenen Einladungen Söderbloms, die der Kollege Besier in seiner Habilitationsschrift ausführlicher dargestellt hat¹²² – schweigt die Vorlesung Deißmanns. Die gesonderte Erwähnung der Konferenz von Oud Wassenaar ist aber sachgemäß, weil es den Teilnehmern dieser Konferenz vor allem an den Abenden, wesentlich auf Vermittlung der sprachlich besser gebildeten Teilnehmer aus den Niederlanden, der Schweiz und Skandinavien, gelang, die zerbrochenen menschlichen Beziehungen wieder herzustellen, wie Deißmann auch an verschiedenen anderen Stellen betont hat: „Diese kleine, an heißen Arbeitsstunden und dramatischen Szenen und erhebenden Manifestationen guten Willens reiche Konferenz ist die Keimzelle geworden für die große Weltkonferenz für Praktisches Christentum, die nach vielen weiteren Vorkonferenzen und einer ungeheuren Kleinarbeit sorgfältigster Vorbereitung im August 1925 in Stockholm stattgefunden hat“¹²³. Dabei spielte eine zentrale Rolle, dass die deutschen Vertreter die Verletzung der Neutralität Belgiens beim deutschen Einmarsch 1914 in einer persönlichen Erklärung „as morally wrong“ bezeichnet hatten¹²⁴ und es am Abend vorher in Erwartung einer solchen Erklärung zu einer regelrechten Versöhnungszeremonie gekom-

¹²¹ Harmjan Dam, *De Wereldbond voor Vriendschap door de Kerken 1914–1948. Een oecumenische vredesorganisatie*, Kampen (Kok) 1996, 400 (dt.: *Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen 1914–1918*, Frankfurt am Main (Lembeck) 2001; der Bericht Friedrich Siegmund-Schultzes aus Eiche 7, 1919, 238–251 nun gekürzt bei Friedrich Siegmund-Schultze, *Friedenskirche, Kaffeeklappe und die ökumenische Vision. Texte 1910–1969*, hg. v. Wolfgang Grünberg u.a., Kaiser-Taschenbücher 78, München (Kaiser) 1990, 69–74.

¹²² Gerhard Besier, *Krieg – Frieden – Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933. Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1982, 79–88.

¹²³ Deißmann, *Die ökumenische Erweckung* (Anm. 73), 24; vgl. Deißmanns Bericht im Evangelischen Wochenbrief NF 137/141 vom 31. 10. 1919 und Frischmuth, Deißmann (Anm. 2), 286f.

¹²⁴ Für die Erklärung vgl. Eiche 7, 1919, 245f.; Besier, *Krieg – Frieden – Abrüstung* (Anm. 123), 111–125.

men war. Durch die Zeitumstände schien sich also Deißmanns theologischer Grundansatz, im Christentum nicht auf große Theorien, sondern auf die unmittelbare Kraft von Persönlichkeit und Begegnung zu setzen, zu bestätigen.

Freilich war mit der Konferenz von Oud Wassenaar im Herbst 1919 der ganze Komplex der Kriegsschuldfrage noch keineswegs geregelt, da die deutschen Delegierten damals nicht, wie es der Versailler Vertrag in Artikel 231 bestimmte, die Alleinschuld am Kriegsausbruch anerkannt hatten. Gerade dieses Thema sollte aber in den kommenden Jahren im ökumenischen Dialog immer wieder Verständigung behindern oder sogar unmöglich machen. Diese trotzdem weiter bestehenden ungeheueren Schwierigkeiten auf dem Wege werden leicht deutlich, wenn man die Korrespondenz der Jahre 1920 bis 1925 im Nachlass Deißmann durchsieht. Deißmann stand beispielsweise mit Robert Hallowell Gardiner (1855–1924) in Verbindung, einem Rechtsanwalt in Boston und Synodalen der Episkopalkirche, der seit 1910 als erster Sekretär der „Gemischten Kommission zur Förderung des ökumenischen Dialogs über Glauben und Kirchenverfassung“ weitgehend auf eigene Kosten zu großen Weltkonferenzen nach dem Vorbild der Missionskonferenzen einzuladen versuchte¹²⁵. Gardiner musste – ebenso wie Deißmann – schmerzlich wahrnehmen, dass sich nicht nur der vergangene Krieg, sondern auch die einseitige Festlegung der Kriegsschuld im Versailler Vertrag zu Lasten Deutschlands und die übrigen Bestimmungen dieses Werkes negativ auf die ökumenischen Beziehungen auswirkten. Im Nachlass Deißmann ist beispielsweise eine Kopie des Schreibens enthalten, mit dem Gardiner als Schriftführer der Bewegung „Faith and Order“ unter Datum vom 5. 1. 1920 den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss um offizielle Delegierte für eine geplante Vorkonferenz zur Vorbereitung einer ersten Weltkonferenz der Bewegung bat:

„I shall, therefore, be greatly obliged to you if you will send me as promptly as possible the names and addresses of the officers of those churches in central Europe which accept the fact and doctrine of the Incarnation and which should, therefore, be invited to take part in the conference.“¹²⁶

Die angeschriebene Behörde reagierte freilich aus den genannten politischen Gründen äußerst zögerlich, wie ein gleichfalls Deißmann in Kopie zugegangener Brief des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom März 1920 an Friedrich Siegmund-Schultze zeigt, der von Gardiner die Einladung erhalten hatte. Es fehle

„für das evangelische Deutschland an grundlegenden Voraussetzungen für seine Beteiligung an der beabsichtigten Konferenz. Im Hinblick auf die Unsumme von Un-

¹²⁵ Mark D. Chapman, Art. Gardiner, Robert Hallowell, in: RGG⁴ 3, 2000, 466 f.

¹²⁶ Brief Gardiner vom 5. 1. 1920 (Nachlass Deißmann, StB Berlin, Mappe 17 [Ältere Vorarbeiten Lausanne]).

wahrhaftigkeit und Verleumdung, mit der unser Vaterland und unsere Kirche während des Weltkrieges auch von Vertretern der beteiligten feindlichen Länder verfolgt und überschüttet worden ist, würde es für das evangelische Deutschland im gegenwärtigen Augenblick geradezu eine Unwahrheit bedeuten, mit den Vertretern dieser Kirchen über Fragen des Christentums gemeinsam zu verhandeln, als ob der tiefe Abgrund, der uns von ihnen noch trennt, überhaupt nicht vorhanden wäre.“¹²⁷

Man spricht vom „martervollen Kriegszustand“, von der

„Ehrlosigkeit [...], seine Führer und Helden dem rechtswidrigen Gericht feindlicher Richter zu überantworten und sogar wider alles göttliche und weltliche Recht an dem schmachvollen Verlangen einer solchen Aburteilung des deutschen Kaisers noch immer festzuhalten, der sich stets aus innerster Überzeugung als ein treuer Schirmherr unserer evangelischen Kirche betätigt hat.“¹²⁸

Grundsätzlich ist der DEKA daran interessiert, „dass zwischen den christlichen Kirchen aller Bekenntnisse ein engeres, von der Liebe zu Jesus Christus, unserem Herrn und Heiland, getragenes Band geknüpft würde“, sieht sich aber jetzt nicht dazu in der Lage, dies zu tun¹²⁹. Dies wird nach weiteren Verwicklungen, die hier nicht darzustellen sind¹³⁰, Gardiner von Moeller am 10. Juli 1920 auch mitgeteilt:

„Indem der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß einmütig auf diesem Standpunkt sich hat stellen müssen, [...] empfindet er tief den Schmerz, den gewiß aus christlichem Geist heraus geborenen Bestrebungen auf einen inneren Zusammenschluß der Christenheit gegenüber sich zurückhalten zu müssen. Haben wir auch in dem furchtbaren Leid und dem schweren Unrecht, das unserem Vaterlande zugefügt ist, Gottes Fügung zu erblicken, so können wir diese nur dahin deuten, daß seine Stunde für einen einheitlicheren Zusammenschluß der gesamten Christenheit uns noch nicht gekommen ist.“¹³¹

Gardiner hielt aber an seinem Plan fest: „[...] we shall have all the great trinitarian churches of the world represented, except the church of Rome“¹³². Entsprechend erschienen zur ersten Vorkonferenz, die im August 1920 in Genf stattfand, auch keine offiziellen Vertreter des DEKA, sondern nur Delegierte verschiedener deutscher ökumenischer Organisationen, darunter Friedrich Sigmund-Schultze.

Da Deißmann in den Jahren 1920 und 1921 sehr krank war, nahm er an den folgenden Vorbereitungskonferenzen nicht teil, hielt in Berlin auch keine Vorlesungen. Aber ein kleines Zeichen dokumentiert, dass er

¹²⁷ Abschrift eines Briefes des DEKA (KA. 85 III) an Sigmund-Schultze vom 12. 3. 1920, S. 2 (Nachlass Deißmann, StB Berlin, Mappe 17 [Ältere Vorarbeiten Lausanne]).

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Abschrift eines Briefes des DEKA (KA. 85 III) an Sigmund-Schultze vom 12. 3. 1920, S. 1 (Nachlass Deißmann, StB Berlin, Mappe 17 [Ältere Vorarbeiten Lausanne]).

¹³⁰ Den Ablauf aus den Verhandlungsprotokollen des DEKA rekonstruiert Besier, *Krieg – Frieden – Abrüstung* (Anm. 123), 126–129.

¹³¹ Brief Moeller für den DEKA an Robert H. Gardiner vom 10. 7. 1920 (K.A. 459 II Ang.) mit Begleitschreiben an Deißmann vom selben Tag.

¹³² Brief Gardiner an Deißmann vom 11. 8. 1920 (Nachlass Deißmann, StB Berlin, Mappe 17 [Ältere Vorarbeiten Lausanne]).

trotz gesundheitlicher Probleme das Interesse an der ökumenischen Arbeit nicht verloren hatte. Die kostspielige Arbeit der Bewegung „Faith and Order“ wurde zum Teil durch den Sekretär des sogenannten Fortsetzungsausschusses, durch den erwähnten Rechtsanwalt Gardiner aus der eigenen Tasche finanziert. Gardiner warb daher immer wieder brieflich um Spenden und Deißmann schickte im Jahr 1921 auf einen solchen Brief dreißig Mark, obwohl die wirtschaftliche Situation in Deutschland nicht gerade rosig war:

„Aber um meinen guten Willen zu zeigen, übersende ich Ihnen beifolgend 30 M nur als ein Symbol meines Interesses und hoffe, daß andere, die es besser können, durch Ihren neuen Aufruf doch zu größeren Gaben veranlaßt werden.“¹³³

Ich erlaube mir, die weiteren sogenannten Vorkonferenzen und vorbereitenden Treffen – die beispielsweise in dem Schweizer Ort Mürren in den Jahren 1923 und 1924 auf Einladung von Sir Henry Lunn in einem der von ihm besessenen Hotels stattfanden¹³⁴ –, hier zu überspringen, nicht nur aus Zeitgründen, sondern weil ich ehrlich gestehen muss, im gegenwärtig nur sehr vorläufig geordneten Berliner Nachlass dazu nur wenig aussagekräftige Dokumente gefunden zu haben. Hier muß man sich also einstweilen an die Veröffentlichungen halten: Deißmanns unter dem Titel „De Profundis“ gesammelte Predigten und religiöse Ansprachen enthalten zwei Texte aus Helsingborg und London aus den Jahren 1921 und 1923¹³⁵. Und über die England-Reise im Frühjahr 1923, die er auf Einladung der Selly Oak Colleges bei Birmingham unternahm, hat Deißmann mit einem Artikel in Siegmund-Schultzes Zeitschrift „Die Eiche“ berichtet¹³⁶. In diesem Bericht findet sich ein für das Verständnis der Lebensarbeit Deißmanns zentraler Satz: „Es bestätigte sich mir sofort, was ich meinen Berliner Studenten beim Abschied gesagt hatte: ich hätte eine Brücke nach England und diese Brücke sei das Neue Testament“¹³⁷. Deißmann beschrift diese Brücke, sprach über Paulus und Jesus und studierte, wie er selbst sagt, die Subjektivität der ehemaligen Feinde, fragte

¹³³ Brief Deißmann an Gardiner vom 6. 4. 1921 (vorausgegangen war die Bitte um Geld für die Konferenz vom 4. 1. 1921; Nachlass Deißmann, StB Berlin, Mappe 17 [Ältere Vorarbeiten Lausanne]).

¹³⁴ In Mappe 75 (Vorarbeiten für Stockholm 1922–1925) findet sich allerdings Korrespondenz im Zusammenhang mit der Verlegung einer Vorkonferenz, die für den 16. 4. 1923 geplant war und wegen der politischen Lage nach Zürich verlegt wurde. Deißmann wird per Telegramm vom 13. 4. 1923 dringend gebeten, zu kommen, lehnt aber ab (er befindet sich gerade in Rotterdam).

¹³⁵ Adolf Deißmann, Wann kommt das Reich Gottes? Allgemeine Konferenz der Kirche Christi für Praktisches Christentum, Helsingborg, 13. August 1922, in: ders., De Profundis. Ein Dienst am Wort, Berlin (Furche-Verlag) 1925, 89–94 sowie ders., Das Kreuz Christi und die Versöhnung der Völker. London, Männer-Meeting in Whitefield's Central Mission, Palmsonntag, 25. März 1923, in: ebd., 95–108.

¹³⁶ Adolf Deißmann, England-Reise im Frühling 1923, in: Eiche 11, 1923, 167–175.

¹³⁷ Ebd., 168.

nach ihrem Erleben¹³⁸. Wieder wird deutlich, dass der Ökumeniker Neutestamentler geblieben ist und man sein Leben nicht als Konversion weg vom Neuen Testament darstellen darf¹³⁹. Wieder ist das religiöse Erleben des Einzelnen der Ansatzpunkt, schon deswegen dürfen im ökumenischen Prozess auch die spezifischen Eigenarten der Kirchen nicht verschliffen werden: „Was würde es für einen Verlust bedeuten, wenn der Tiefsinn der von Wittenberg her erweckten Kirchen nicht mehr die kristallene Gedankenklarheit des Calvinismus neben sich hätte, und wenn der vielgestaltige und in seiner Vielgestaltigkeit so reiche europäische und amerikanische Protestantismus nicht mehr von der sicheren und ruhigen Würde des anglikanischen und morgenländischen Kirchentums lernen könnte?“¹⁴⁰

Einen großen Höhepunkt des ökumenischen Engagements von Adolf Deißmann und zugleich vielleicht den Höhepunkt seines Lebens überhaupt stellte die durch die Arbeit der Vorkonferenzen ermöglichte erste Weltkirchenkonferenz der Bewegung für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm dar: Deißmann hatte sie mit vorbereitet¹⁴¹, hielt dort einen Hauptvortrag, redigierte das Schlussdokument, edierte die offiziellen Akten in deutscher Sprache und gab ein kleines Büchlein über das Treffen heraus¹⁴². Die erste Weltkirchenkonferenz wurde unter Vorsitz von Söderblom am 19. 8. 1925 eröffnet und von über sechshundert Teilnehmern aus 37 Ländern besucht, darunter auch einer orthodoxen Delegation mit dem Patriarchen von Alexandria an der Spitze, während die römisch-katholische Seite fehlte. Im Nachlass Deißmann liegt ein Text aus dem Osservatore Romano vom 13. 9. 1925, der die offizielle Vatikan-Linie formuliert und das Fehlen verständlich macht:

„In Stockholm fehlte Christus. Der Konferenz des Christentums fehlte ihr Stifter. Man kann wieder nur die alte Formulierung wiederholen, daß die abtrünnigen Kirchen, um nur ein Minimum an Verständigung in praktischen Dingen zu erzielen, zu-

¹³⁸ Ebd., 170.

¹³⁹ Die Vorlesungen erschienen in englischer Sprache: Adolf Deißmann, *The Religion of Jesus and the Faith of Paul. The Selly Oak Lectures 1923 on the Communion of Jesus with God and the Communion of Paul with Christ*, transl. by William E. Wilson, London (Hodder and Stoughton) 1923 (21926); schwedische Übersetzung 1925. – Etwas anders der Akzent bei Lietzmann, Deißmann (Anm. 2), 304: „Jetzt [sc. 1914] beginnt die neue Periode der ‚Praxis‘, des Wirkens in die Weite“.

¹⁴⁰ Deißmann, Wann kommt das Reich Gottes?, in: ders., *De Profundis* (Anm. 136), 93.

¹⁴¹ Am 23. 5. 1925 bittet der Präsident des DEKA (i. V. Dr. Duske) Deißmann, vom 18. bis 20. 6. 1925 zur Vorbereitung nach Farnham Castle zu fahren, am 24. 5. sagt Deißmann dies zu (Mappe 75 [Vorarbeiten für Stockholm]).

¹⁴² Deißmann, *Die Stockholmer Bewegung* (Anm. 110) (das Vorwort wurde übrigens in Ephesus-Seltchouk, beim Besuch der dortigen Ausgrabungen, abgeschlossen: ebd., III). Den Philologen bemerkt man im Buch bei der gründlichen Aufklärung über die Textgeschichte des Schlussdokumentes (ebd., 124–137. 140–152), den Historiker bei dem detaillierten Vergleich zwischen den Versammlungen von Nicaea und Stockholm (ebd., 4–21).

erst Christus abschaffen mußten. Das ist die Rache der Geschichte. Man kann sich nicht von Rom trennen, ohne sich von Christus zu trennen.“¹⁴³

Stockholm war nicht nur die erste wirklich große Weltkirchenkonferenz, sondern auch die erste Zusammenkunft der Bewegung „Life and Work“, auf die der Deutsche Evangelische Kirchenbund offizielle Delegierte geschickt hatte – Deißmann nennt die dadurch erfolgte „kirchliche Eingliederung des Großblocks des deutschen Protestantismus in die ökumenische Bewegung der Gegenwart [...] ein besonders denkwürdiges [...] Einzelkapitel“, hebt aber auch die große Beteiligung der Ostkirchen hervor¹⁴⁴. Zu den deutschen Delegierten gehörte mit dem Präsidenten des Leipziger Reichsgerichts, Dr. Walter Simons, der ranghöchste Jurist des Reiches (und gleichzeitige Präsident des Evangelisch-Sozialen Kongresses); die theologische Wissenschaft war durch Friedrich Brunstäd (1883–1944), Deißmann, Carl Mirbt (1860–1929), Franz Rendtorff (1860–1937) und den Berliner Missionswissenschaftler Julius Richter (1862–1940) vertreten; Harnack hatte wegen Krankheit absagen müssen, Holl auch wegen politischer Bedenken abgesagt, auch Rudolf Otto und Martin Rade fehlten¹⁴⁵. Deißmann verglich die Konferenz immer wieder – auf die zeitliche Koinzidenz der Jahre 325 und 1925 Bezug nehmend – mit dem ersten ökumenischen Konzil der Antike in Nicaea zu Beginn des vierten Jahrhunderts, sprach von einem „Nicäa der Ethik“, dem „ökumenischen Protest gegen die Moral der Dschungel und ein ökumenisches Bekenntnis zur Moral des Evangeliums“¹⁴⁶. Dieser Vergleich sollte natürlich auch implizit die Kritiker beruhigen, die davor gewarnt hatten, sich zunächst über praktische bzw. ethische Fragen zu verständigen und dann erst die dogmatischen Probleme zu diskutieren. Deißmann nannte das antike Nicaea an einer Stelle eine „Faith and Order-Konferenz“ und legitimierte so implizit die Stockholmer „Life and Work-Tagung“, der dann doch eine Verständigung über theologische Fragen vorausgegangen wäre und nicht mit der Lausanner Tagung von „Faith and Order“ erst 1927 nachgefolgt wäre¹⁴⁷. In Deißmanns Ansprache beim abschließenden Fest-

¹⁴³ Nachlass Deißmann, Mappe 333 (Presse und Korrespondenz Lausanne), Osservatore Romano Nr. 212, 13. 9. 1925 (unpaginiert). – Deißmann bezog von einem Berliner Büro Zeitungsausschnitte zu kirchlichen und ökumenischen Themen, die sich in gehäufte Form im Nachlass finden und breit aus deutschen wie ausländischen Zeitungen ausgewählt worden waren, vgl. jetzt Anke te Heesen, Cut and paste um 1900, Kaleidoskopien 4, Berlin (Vice Versa Vertrieb) 2002.

¹⁴⁴ Deißmann, Die Stockholmer Bewegung (Anm. 110), 2; vgl. auch ders., Die ökumenische Erweckung (Anm. 73), 25.

¹⁴⁵ So jedenfalls Friedrich Siegmund-Schultze, Die Ökumenische Konferenz von Stockholm vom 19. bis 29. August 1925. Eine kritische Würdigung ihrer Bedeutung, zuerst in: Eiche 13, 1925, 349–377, gekürzt auch in: ders., Friedenskirche (Anm. 122), 109–122, hier 117.

¹⁴⁶ Deißmann, Die ökumenische Erweckung (Anm. 73), 26.

¹⁴⁷ Deißmann, Die Stockholmer Bewegung (Anm. 110), 15f.

bankett in Uppsala wurde der Vergleich (freilich historisch etwas schief) sogar noch ausgedehnt: So wie Alexandria zu Nicaea gehörte, so Uppsala zu Stockholm¹⁴⁸. Gern bezeichnete Deißmann auch den von ihm herausgegebenen amtlichen Bericht als „Acta Holmiensia“, um so den Anschluss zu den „Acta Conciliorum Oecumenicorum“ herzustellen¹⁴⁹. Andere wie Friedrich Siegmund-Schultze warnten vor einem Vergleich der Stockholmer Konferenz mit dem ersten Reichskonzil der Antike, bei dem die neuzeitliche Versammlung nur verlieren könne, und übten heftige Kritik an den diplomatischen Versuchen hinter den Kulissen der Konferenz, schroffe Auseinandersetzungen über die Kriegsschuldfrage zu verhindern¹⁵⁰.

Es überrascht angesichts der bisherigen theologischen Schwerpunktsetzungen Deißmanns nicht, dass der Erfolg der Stockholmer Konferenz für ihn wesentlich in bestimmten religiösen Erlebnissen besteht, von denen er in seiner Broschüre wie gewohnt plastisch berichtet:

„Wer Augen hatte für die Tatsachen der geistigen Welt, sah in solcher Gemeinschaft ein Symbol der Verwirklichung dessen, was ein Meisterwort des Evangeliums nennt „den Bruder gewinnen“, nur daß es sich hier um ein noch Größeres handelte, als die Gemeinschaft von Bruder zu Bruder: die Einheit des Leibes Christi war zur Tatsache geworden [...]“¹⁵¹

So zeigt sich Deißmann tief beeindruckt darüber, dass ein amerikanischer Bischof (Dr. Charles H. Brent, 1862–1929¹⁵²) „Ein feste Burg“ im feierlichen Eröffnungsgottesdienst in deutscher Sprache singt und vor dem Pharisäismus der Propagandalügen im Blick auf die Kriegsschuld alle Nationen warnt – schon aus Deißmanns Begeisterung über eine solche Warnung wird deutlich, wie sehr die Frage nach der deutschen Kriegsschuld auch fast sieben Jahre nach Kriegsende noch Verhalten und Empfinden der meisten Delegierten, allzumal der deutschen, prägt¹⁵³. Über das

¹⁴⁸ Ebd., 166f.

¹⁴⁹ Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 19. bis 30. August 1925, Amtlicher Deutscher Bericht, im Auftrage des Fortsetzungsausschusses erstattet von D. Adolf Deißmann, Berlin (Furche-Verlag) 1926, IX. – Schwartz' Konzilsakten begannen 1927 zu erscheinen.

¹⁵⁰ Friedrich Siegmund-Schultze, Die Ökumenische Konferenz von Stockholm vom 19. bis 29. August 1925. Eine kritische Würdigung ihrer Bedeutung, zuerst in: Eiche 13, 1925, 349–377, gekürzt auch in: ders., Friedenskirche (Anm. 122), 109–122.

¹⁵¹ Deißmann, Die Stockholmer Bewegung (Anm. 110), 65.

¹⁵² Hans-Werner Gensichen, Art. Brent, Charles Henry, in: RGG⁴ 1, 1998, 1749; Günter Gloede, Charles Henry Brent. Bischof und Prophet der einen Kirche, in: Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, hg. v. Günter Gloede, Bd. 1, Stuttgart (Evangelischer Missionsverlag) 1961, 183–189.

¹⁵³ Deißmann, Die Stockholmer Bewegung (Anm. 110), 63 (Schuldbekenntnis) u. 65 (Ein feste Burg): Der Autor spricht von „einem unbeschreiblichen, von jubelnder Dankbarkeit überquellendem Heimatgefühl“, mit dem die deutschen Delegierten diesen Choral als „ökumenischen Höhepunkt unserer Völker-Hochmesse“ sangen.

Problem, ob und wie man die Frage der deutschen Schuld am Weltkrieg auf der Konferenz ansprechen sollte, war es auch zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Deißmann, seinem Freund Friedrich Siegmund-Schultze und dem Berliner Missionswissenschaftler Richter einerseits und dem Rest der deutschen Delegation andererseits gekommen¹⁵⁴. Schon im Vorfeld der Konferenz, im April 1925, hatte es erhebliche Auseinandersetzungen um einen Versuch der Berliner Theologischen Fakultät gegeben, alle deutschen Theologischen Fakultäten für eine gemeinsame Petition gegen die Rede von einer deutschen Alleinschuld an das ökumenische Treffen zu gewinnen¹⁵⁵. Im Interesse eines Erfolges der Konferenz wurde innerhalb der deutschen Delegation unter großen Mühen verabredet, das nervöse Thema nicht direkt und öffentlich anzusprechen. Deißmann war es allerdings, wie er schreibt, gelungen, eine angesichts anderer Stimmen in der zeitgenössischen deutschen Theologie (man denke nur an Emanuel Hirsch!¹⁵⁶) bewegend deutliche Stellungnahme gegen die „völkische Selbstvergötzung“ („national bigotry“) in das Schlussdokument zu bringen¹⁵⁷ und auf diese Weise seinen Rat zur Mäßigung bei der Diskussion über spezifische deutsche Befindlichkeiten durch eine inhaltlich bestimmte Aussage zur Friedensethik zu ergänzen. Liest man im amtlichen Bericht die Resolutionen der Kommission III „Die Kirche und die Beziehungen der Völker zueinander“, ist man verblüfft und bewegt darüber, wie weit Deißmann sich seit 1914 entwickelt hat: Man verurteilt in der Resolution Krieg als Mittel zur Lösung politischer Konflikte und lässt nur noch das „jedem Volk angeborene Recht auf Selbstverteidigung gegen Angriffe oder Unterdrückung“ zu:

„Der Krieg, als Mittel zur Lösung internationaler Streitigkeiten durch physische, mit Heimtücke und Lüge sich verbindende Gewalt, ist unvereinbar mit der Gesinnung und dem Verhalten Christi und darum auch mit der Gesinnung und dem Verhalten der Kirche Christi.“¹⁵⁸

¹⁵⁴ Darüber auch Julius Kaftan an Theodor Kaftan (Brief vom 17. 9. 1925, zitiert nach Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan, hg. u. kommentiert v. Walter Göbell, 2. Tl. 1910–1926, München [Kaiser] 1967, 903); vgl. auch Besier, Krieg – Frieden – Abrüstung (Anm. 123), 211–213.

¹⁵⁵ Die einschlägigen Papiere finden sich im Nachlass in Kasten 32 (Korrespondenz mit anderen Fakultäten): Für die Annahme der Erklärung votierten Rostock, Jena, Königsberg, Leipzig, Kiel, Halle und Breslau; dagegen Göttingen, Marburg, Bonn, Tübingen, Heidelberg, Erlangen und Greifswald.

¹⁵⁶ Vgl. jetzt Martin Ohst, Der 1. Weltkrieg in der Perspektive Emanuel Hirschs, in: Evangelische Kirchenhistoriker im ‚Dritten Reich‘, VWGTh 21, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2002, 64–121.

¹⁵⁷ Deißmann, Die Stockholmer Bewegung (Anm. 110), 138.

¹⁵⁸ Amtlicher Deutscher Bericht (Anm. 150), 77. Im Nachlass findet sich eine Kladde mit durchschriftlichen Seiten „Bericht der Kommission III (Die Kirche und die internationalen Beziehungen), Öbyhus, 12. bis 14. 8. 1925 (Nr. 33)“.

In die bei vier Gegenstimmen verabschiedete „Botschaft der Weltkonferenz an die Christenheit“ gingen diese klaren Sätze allerdings nur sehr verkürzt ein, wohl auch aufgrund kritischer Voten der konservativen deutschen Teilnehmer, die Deißmann hier nicht folgen wollten¹⁵⁹.

Eine direkte Folge der Stockholmer Konferenz waren die Deutsch-Britischen Theologenkonferenzen, die auf eine Anregung des damaligen Dean der Kathedrale von Canterbury, George H. Bell (1883–1958; er wird in der Bonhoeffer gewidmeten Vorlesung wieder begegnen), zurückgingen¹⁶⁰. Die erste Konferenz im April 1927 organisierte Bell zusammen mit Deißmann; dreizehn Theologen beider Länder versammelten sich und diskutierten ein theologisches Problem, das auf der Konferenz in Stockholm 1925 aufgebrochen war und dort nicht gelöst werden konnte, obwohl man Fragen des Bekenntnisstandes und der Kirchenverfassung programmatisch hatte ausklammern wollen. Man hatte sich über die Bedeutung der eschatologischen Dimension für die Rede vom Reich Gottes gestritten, wobei die Gegensätze quer zu den nationalen und konfessionellen Grenzen aufgebrochen waren: Stark eschatologisch und eher quietistisch war der Reich-Gottes-Begriff bei den konservativen Vertretern der Vereinigten Staaten eingefärbt, aber auch bei einzelnen Vertretern der deutschen Delegation; stark immanent und eher aktivistisch ausgerichtet beispielsweise bei den Vertretern der reformierten Kirchen¹⁶¹.

Deißmann wirbt in seiner zusammenfassenden Broschüre über Stockholm von 1927 einerseits um Verständnis für die „Aktivisten“, indem er aus Wicherns berühmter Stehgreif-Rede von 1848 zitiert¹⁶² und hinter dem Reich-Gottes-Begriff der Stockholmer Konferenz letztlich Wichern stehen sieht¹⁶³. Auf der anderen Seite warnt er die „pessimistischen Quietisten“ mit der Frage, wie sich die Kirche zur Rheinlandbesetzung verhalten sollte, vor jeder Anerkennung einer „Eigengesetzlichkeit“ der Welt als einer „Schlappheit eurer Weltbetrachtung“¹⁶⁴. Die Autorität

¹⁵⁹ „Wir bitten die Kirchen, mit uns ein Gefühl zu haben für die Schrecken des Krieges, wie auch für seine Unzulänglichkeit für die wirkliche Lösung internationaler Streitfragen [...]“ (Amtlicher Deutscher Bericht [Anm. 150], 686). Zur Interpretation des Schlussdokumentes auch Besier, Krieg – Frieden – Abrüstung (Anm. 123), 217f.

¹⁶⁰ Bell trug sie am 29. 8. 1925 vor und schlug auch schon den Ort „im Schatten der Kathedrale von Canterbury“ vor: Amtlicher Deutscher Bericht (Anm. 150), 657; vgl. auch Ronald C. D. Jasper, George Bell, Bishop of Chichester, London/New York/Toronto (Oxford University Press) 1967, 56–69, hier 65–66. Deißmann selber nahm an dieser Konferenz nicht teil, weil er die Teilnahme auf jüngere Kollegen beschränken wollte.

¹⁶¹ Deißmann, Die Stockholmer Bewegung (Anm. 110), 86f. warnt freilich vor Stereotypen bei der Beschreibung der Gegensätze.

¹⁶² Ebd., 91–95.

¹⁶³ Ebd., 107.

¹⁶⁴ Ebd., 104.

Karl Holls wird bemüht, um die quietistische Position als verzerrtes Bild von Martin Luther zu erweisen¹⁶⁵.

Beim ersten Treffen der Britisch-Deutschen Theologen-Konferenz in Canterbury im April 1927 wurde eine Woche lang entsprechend genau das in Stockholm umstrittene Thema „Das Wesen des Reiches Gottes und seine Beziehung zur menschlichen Gemeinschaft“ behandelt¹⁶⁶. Von deutscher Seite waren unter anderem Paul Althaus (1888–1966), Gerhard Kittel (1868–1948) und der als Dolmetscher eingesetzte Hermann Sasse anwesend (1895–1976). Im August 1928 traf sich ungefähr derselbe Kreis von Theologen im Wartburghotel oberhalb von Eisenach zu einer zweiten Konferenz und behandelte das Thema Christologie¹⁶⁷. Diese Konferenz auf deutschem Boden organisierte vor allem Deißmann. Man entschloss sich in Eisenach, die gemeinsame Arbeit auch literarisch fortzusetzen und publizierte in deutscher wie in englischer Sprache einen Sammelband zum Mysterium Christi¹⁶⁸. Eine solche parallele Publikation von Ergebnissen der Britisch-Deutschen Konsultationen in beiden Sprachen gelang aufgrund der ungünstigen wirtschaftlichen Lage nur einmal. Daneben gab es aber weitere theologische Konsultationen, die durch Stockholm angeregt wurden, aber hier aus Zeitgründen nicht ausführlicher behandelt werden können¹⁶⁹.

Deißmann gehörte nicht nur dem (weiteren) „Fortsetzungsausschuss“ an, den die Stockholmer Konferenz der Bewegung „Life and Work“ eingesetzt hatte, und der seit seiner Tagung in Eisenach 1929 „Ökumenischer Rat für Praktisches Christentum“ genannt wurde¹⁷⁰. Er arbeitete vielmehr auch engagiert im anderen Zweig der ökumenischen Bewegung mit. Die Stockholm vergleichbare große Weltkonferenz dieses anderen

¹⁶⁵ Ebd., 107.

¹⁶⁶ Hermann Sasse, Anglikanismus und Luthertum. Ein Bericht über die Britisch-Deutsche Theologenkonzferenz, Evangelisches Kirchenblatt. Monatsschrift für das evangelische Leben in Polen 9, 1931, 263–267. Ein ausführlicher Bericht auch in: ThBl 5, 6. Jg., 1927, 113–142 über die Britisch-Deutsche Theologenkonzferenz in Canterbury vom 2.–9. April 1927 u. in: ThBl 10, 7. Jg., 1928, 237–282 über die Britisch-Deutsche Theologenkonzferenz vom 11.–18. August 1928 in Eisenach.

¹⁶⁷ Die entsprechende Mappe 726 enthält die Korrespondenz: Das Auswärtige Amt förderte zwanzig Teilnehmer, die Referate waren vorher abzugeben (sind aber, soweit ich sehe, im Nachlass nicht erhalten), Hermann Sasse verdolmetschte und es wurden zwei Protokolle geführt; eine Zusammenfassung von Deißmanns Beitrag, in: ThBl 10, 7. Jg., 1928, 240.

¹⁶⁸ Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, hg. v. George K. A. Bell/Adolf Deißmann, Berlin (Furche-Verlag) 1931; Mysterium Christi. Christological Studies by British and German Theologians, ed. by George A. Bell and Adolf Deißmann, London (Longmans, Green and Co.) 1930. – Deißmann steuert einen rein fachwissenschaftlichen Beitrag bei: ders., Der Name Jesus, ebd. 13–41 = The Name ‚Jesus‘, 3–27.

¹⁶⁹ Vgl. die Aufzählung bei Deißmann, Die ökumenische Erweckung (Anm. 73), 28.

¹⁷⁰ Tagungen 1926 in Bern, 1927 in Winchester, 1928 in Prag und 1929 in Eisenach.

Teils der ökumenischen Bewegung, die Zusammenkunft von „Faith and Order“, fand vom 3. bis 21. August 1927 in Lausanne statt¹⁷¹. Zu ihr war erstmals im Oktober 1910 eingeladen worden, so dass es sich um eine der jedenfalls am längsten, wenn nicht die am besten vorbereitete Konferenz in der Kirchengeschichte handelte – freilich war das Ziel auch deutlich ambitionierter als das der Tagung in Stockholm. Es ging nicht nur um Verständigung in verschiedenen praktischen Fragen, sondern um „die organisatorische Einigung der christlichen Kirchen“, jedenfalls als Endziel¹⁷². An dem Treffen in Lausanne 1927 nahmen über vierhundert stimmberechtigte Delegierte teil. Deißmann, der einer von vier Vizepräsidenten der Konferenz war, reiste freilich vor Ende des Kongresses in die Türkei ab, um dort Handschriften und die neuen Ausgrabungen in Ephesus anzusehen; es ist behauptet worden, dass dies Folgen für die Güte und Zielstrebigkeit der Debatten in Lausanne hatte. Jedenfalls leitete Deißmann auch in Lausanne wieder eine Sektion (Sektion II) und hielt dafür das eröffnende Hauptreferat unter dem Titel „Die Botschaft der Kirche an die Welt: Das Evangelium“¹⁷³. Zunächst bezog sich der Referent auf die Stockholmer Kontroverse, wenn er mit Bezug auf seinen verstorbenen Heidelberger Nachfolger Johannes Weiß etwas pathetisch formulierte:

„Seit etwa dreissig Jahren ist in der internationalen christlichen Theologie die Einsicht vom eschatologischen Charakter des Evangelium (sic!) Jesu mehr und mehr zum Durchbruch gekommen. Ich sehe darin einen der größten Fortschritte der theologischen Forschung aller Zeiten.“¹⁷⁴

Das Evangelium könne und müsse als gemeinsame Grundlage der Kirchen dienen, weil es keinen Unterschied zwischen einem Evangelium Jesu und dem Evangelium von Jesus Christus gibt: Was Harnack bekanntlich

¹⁷¹ Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz von Lausanne, 3.–21. August 1927, im Auftrage des Fortsetzungsausschusses hg. v. Hermann Sasse, Berlin (Furche-Verlag) 1929; vgl. auch ders., Die ökumenische Bewegung und die deutsche Theologie, in: ChW 5, 1929, 137–147; Ökumenische Tage, 2. Maloja (27.–29. 8. 1929, Lausanner Fortsetzung), in: EvDt 6, 1929, 319f.; Ansprache vor dem Fortsetzungsausschuss der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung am 29. 8. 1929 in Maloja (Mt 28,20), in: IKZ 37, 1929, 152–156.

¹⁷² So die Formulierung des Fortsetzungsausschusses bei seiner Tagung in Mürren am 28. 8. 1930 als erster Punkt unter der Überschrift „Der Weg zum Endziel der Lausanner Bewegung“: „1.) Das Endziel der Lausanner Bewegung ist die organisatorische Einigung der christlichen Kirchen“ (Nachlass Kasten 23 [Continuation Committee on the World Conference on Faith and Order]); die Thesen sind auch abgedruckt in Adolf Deißmann, Una Sancta. Zum Geleit in das ökumenische Jahr 1937, Gütersloh (Bertelsmann) 1936, 66 (freilich in der Fassung: „organische Einigung“).

¹⁷³ Im Nachlass (Mappe 1151 [Gedruckte Broschüren für Lausanne 1917]) findet sich ein Manuskriptdruck der Rede vom Juli 1927, natürlich ist die Rede auch im Amtlichen Bericht abgedruckt (133–136). Ich zitiere nach dem Manuskriptdruck.

¹⁷⁴ Ebd., 13.

als „doppeltes Evangelium“ voneinander trennte, kann Deißmann „nicht scheiden, es handelt sich um zwei untrennbar miteinander verwachsene Ausdrucksformen des einen Evangeliums“¹⁷⁵.

„Das Evangelium hat also einen Doppelcharakter: es ist getragen von dem schweren zur Busse zwingenden sittlichen Ernst der Gerichtserwartung, und es ist trotz alledem letztlich Frohbotschaft der Erlösung.“¹⁷⁶

Deißmanns Referat prägte dann auch den Abschlussbericht der Sektion, der denselben Titel trug wie das Referat selbst und die sehr unterschiedlichen folgenden anglikanischen und orthodoxen Referate mit integrieren musste¹⁷⁷. Aber wenn man darin lesen kann, dass das Evangelium mehr ist als „eine philosophische Theorie, mehr als ein theologisches System, mehr als ein Programm irdischer Wohlfahrt“, sondern vielmehr „Gabe der neuen Welt Gottes an diese alte Welt der Sünde und des Todes“¹⁷⁸, dann hört man aus dieser Formel immer noch Deißmanns antidogmatische und wissenschaftskritische Grundhaltung seit Marburger Zeiten heraus. Der lapidare Satz „Das Evangelium ist eine Kraftquelle der sozialen Erneuerung“ im vorletzten Abschnitt des Berichtes zeigt ebenso wie die Aufforderung zu Freundschaft und Frieden¹⁷⁹, dass sich die Teilnehmer der Weltkonferenz von „Faith and Order“ bemühten, Impulse der Beratungen der Stockholmer Weltkirchenkonferenz von „Life and Work“ und der Tagung des Fortsetzungsausschusses vom 28. April 1926 in Bern in ihre Texte einzubeziehen und auf diese Weise die beiden noch getrennten Bewegungen besser zu verzahnen.

Trotzdem empfand Adolf Deißmann in seinem Bericht vom Oktober 1927 die Lausanner Konferenz im Vergleich zu dem Stockholmer Treffen als zu bedächtig und zu wenig entschlossen¹⁸⁰, obwohl er wieder altkirchliche Konzilien zum Vergleich bemühte und während seines eigenen Aufenthaltes in Ephesus 1927 der dortigen ökumenischen Synode von 431 n. Chr. bescheinigte, „tief unter Lausanne“ zu stehen¹⁸¹. Besonders kritisierte Deißmann, dass man in Lausanne im Unterschied zu Stockholm

¹⁷⁵ Ebd., 17.

¹⁷⁶ Ebd., 11.

¹⁷⁷ Haudel, *Die Bibel und die Einheit der Kirchen* (Anm. 118), 115 – Nach Reinhard Frieling, *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937*, unter besonderer Berücksichtigung der Beiträge der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland, KiKo 16, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1970, 98 kann Deißmann als Hauptverantwortlicher der Erklärung zum Verständnis des Evangeliums gelten.

¹⁷⁸ Ebd., 59.

¹⁷⁹ Ebd., 60; vgl. auch Nathan Söderblom, *Christliche Einheit*. Übers. v. E. Ohly, Berlin-Steglitz (Evangelischer Preßverband für Deutschland) 1928, 107.

¹⁸⁰ Frischmuth, *Deissmann* (Anm. 2), 289. Deißmann verfaßte im Oktober 1927 einen Bericht, der unter dem Titel „Fernblick auf Lausanne“ in: *EvDt* 47, 20. 11. 1927 veröffentlicht wurde (= ders., *Una Sancta* [Anm. 173], 60–65).

¹⁸¹ Ebd., 60f.

keine gemeinsame Entschließung verabschiedet hatte, sondern aus Furcht vor Mehrheitsvoten und Debatten nur gemeinsame Berichte approbierte¹⁸². Die strittigen Fragen waren in Lausanne einem Fortsetzungsausschuss mit über hundert Mitgliedern überwiesen worden, der 1929 durch eine Theologenkommission ergänzt wurde. In seiner abgewogenen Art beurteilte Deißmann allerdings schon zwei Jahre später, in seiner Berliner Rede von 1929, das Lausanner Treffen wesentlich freundlicher und mahnte zu Geduld: „Lausanne hat, das sieht jeder Kenner der Lage ohne weiteres, eine ungleich schwierigere Aufgabe als Stockholm und darum ein ungleich ferneres Endziel“¹⁸³. Allerdings hinderte ihn diese freundliche Beurteilung nicht daran, das theologisch anspruchsvolle Programm der Bewegung „Faith and Order“, die Kirche organisch bzw. organisatorisch zu einigen, in seiner großen Festrede über „Ökumenische Erweckung“ von 1929 aus seiner eigenen, erfahrungsorientierten wie theoriekritischen Perspektive heraus zu kommentieren. Deißmann maß das Programm von „Faith and Order“ an seiner an religiösen Erlebnissen und der Lösung praktischer Fragen orientierten Perspektive, also an einem Maßstab, der der Bewegung „Life and Work“ deutlich näher stand als „Faith and Order“. Er empfahl der Lausanner Bewegung, die ökumenische Einheit weniger über theologische Lehrgespräche herzustellen als vielmehr durch gemeinsame religiöse Erfahrungen:

„Wenn irgendeine Bewegung, so bedarf die Faith-and-Order-Bewegung einer treuen und gemeinsamen Kleinarbeit von Vertretern der verschiedenen Typen der Christenheit. Überall, wo es ohne Vergewaltigung der Gewissen möglich ist, sollte man dabei versuchen, praktische Abendmahlsgemeinschaft herzustellen, auch ehe gemeinsame Formeln über das Wesen der Sakramente für alle gefunden sind. Und als nächstes Ziel für die Verfassung ist vielleicht eher Konföderation zu einem Corpus Christianum ins Auge zu fassen als Union.“¹⁸⁴

Mit seiner Forderung, Abendmahlsgemeinschaft praktisch schon zu realisieren, bevor es zu einer theologischen Verständigung über das Sakrament gekommen ist (wie dies in Stockholm übrigens der Fall war), vertrat Deißmann aber natürlich nicht nur das zugespitzte Programm der Bewegung „Life and Work“, sondern setzte seine antidogmatischen und wissenschaftskritischen Vorbehalte aus den allerersten Marburger Dozentenjahren bruchlos fort, von denen er sich nie gelöst hatte. Für gründliche systematische Arbeit war ohnehin wenig Zeit. Für Deißmann häuften

¹⁸² Ebd., 61 u. noch einmal 48–54, wo er die seither vorliegenden zustimmenden Voten anderer Kirchen zusammenstellt.

¹⁸³ Deißmann, *Die ökumenische Erweckung* (Anm. 73), 28.

¹⁸⁴ Ebd. (Anm. 73), 30. Ganz ähnlich in einem Brief an Siegmund-Schultze vom 8. Juli 1931 (Kasten 24 [Korrespondenz und Presse Lausanne 1931]): „Ich wiederhole, daß ich damit nicht die Konföderation als das Endziel hinstellen will, sondern nur als ersten Schritt auf die spätere Verwirklichung des Endziels hin“ (Deißmann hatte vorgeschlagen, in das Programm der Folgekonferenz Lausanne 1931 nicht nur das Thema „Kirche“, sondern auch das Thema „Konföderation“ aufzunehmen).

sich die Verpflichtungen: Seit 1925 fuhr er, von wenigen Ausnahmen abgesehen, zu den jeweiligen Tagungen der Fortsetzungsausschüsse und ihrer jeweiligen Ausschüsse der beiden Weltkirchenkonferenzen von Stockholm und Lausanne, letztmalig in seinem Todesjahr 1937¹⁸⁵. 1927 engagierte er sich im heftigen Streit, der auf der preußischen Generalsynode über die Frage geführt wurde, ob man den Titel „Bischof“ wieder einführen sollte – und es wirkt wie bittere Ironie, wenn man in einem in seinem Nachlass aufbewahrten Zeitungsausschnitt über Deißmanns Referat auf der entscheidenden Synodaltagung lesen kann, es sei matt, zu lang und zu akademisch gewesen¹⁸⁶. Im Oktober 1928 sprach er auf dem Kirchenkongress der Church of England in Cheltenham¹⁸⁷, im überaus spannungsreichen Jahr 1930/1931 amtierte er als Rektor der Berliner Universität, im Jahr 1931 wurde er – wie er dem Protokoll einer Sitzung entnimmt – zum Vorsitzenden des „Komitees für die Zusammenarbeit mit der orthodoxen Kirche“ gewählt¹⁸⁸, ohne vorher gefragt worden zu sein oder eine offizielle Mitteilung über die Wahl zu erhalten¹⁸⁹. Auf der anderen Seite verschlechterte sich die politische und wirtschaftliche Lage in Deutschland zunehmend und damit auch die Bedingungen für ökumenische Arbeit. Mitte Dezember 1930 hatte der Leiter des Furche-Verlages, der die meisten ökumenischen Veröffentlichungen der letzten Jahre betreut hatte, über den schleppenden Absatz des Bandes der Deutsch-Britischen Theologen-Konsultation geklagt und die „starken Hindernisse, die aus nationalen und nationalistischen Ressentiments gegen die Gemeinschaftsarbeit mit ausländischen Gelehrten da sind“, für den wirtschaftlichen Fehlschlag verantwortlich gemacht. Am 21. 12. 1930 reagierte Deißmann mit folgenden Worten:

„Sie haben ganz Recht in Ihrer Beurteilung der Gesamtlage. Die neuere politische Entwicklung ist für die ökumenischen Dinge nicht allzu günstig.“¹⁹⁰

¹⁸⁵ Er nahm vom 9.–11. 2. 1937 an der Sitzung des Exekutiv-Ausschusses der Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Paris teil (so Gerhard Deissmann, in: Zum Gedenken an Adolf Deissmann [Anm. 8], 17).

¹⁸⁶ Rheinisch-Westfälische Zeitung Essen vom 12. 5. 1925 (Zeitungsausschnitt in Mappe 209 [Korrespondenz und Presse zur Bischofsfrage]).

¹⁸⁷ The Anglican Communion.

¹⁸⁸ Entsprechende Unterlagen in Mappe 228 (Komitee für Zusammenarbeit mit der orthodoxen Kirche).

¹⁸⁹ Brief Deißmann an Adolf Keller vom 26. 11. 1931: „Aus dem Protokoll über Cambridge habe ich ersehen, daß ich zum Vorsitzenden des Komitees für Zusammenarbeit mit der Orthodoxen Kirche gewählt worden bin. Ich hatte darüber seither keine offizielle Mitteilung erhalten, erkläre hiermit aber, daß ich die Wahl annehme. Ich freue mich ganz besonders, dass Du auch in dem Komitee bist. Bitte lass mir doch eine genaue Liste der Adressen sämtlicher Mitglieder in mehreren Durchschlägen möglichst umgehend zugehen. Ich möchte mich recht bald mit einem Rundschreiben an das Komitee wenden und Vorschläge für die Zusammenarbeit machen“ (Nachlass Deißmann, Mappe 228).

¹⁹⁰ Brief H. Rennebach an A. Deißmann vom 15. 12. 1930 und Brief A. Deißmann an H. Rennebach vom 21. 12. 1930, Nachlass Deißmann, Mappe 19 (Berichte über Lau-

Über Deißmanns Wirken in den Jahren nach seiner Emeritierung und besonders in den schweren Jahren nach 1933 kann hier nur sehr abgekürzt geredet werden. Auch nach seiner Emeritierung und der endgültigen Übersiedlung in sein kleines, aber wunderschön gelegenes Wochenendhäuschen „Anatolia“ am Wünsdorfer See engagierte sich der emeritierte Neutestamentler weiter für ökumenische Belange. Kurz vor seinem Tode im April 1937 nahm Deißmann Ende August 1936 noch an einer Tagung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum in Chamby oberhalb von Montreux am Genfer See teil. Die beiden Universitätswissenschaftler der Delegation, Deißmann und sein Schüler Martin Dibelius, verstärkten die Gruppe von Theologen, die sich zur Bekennenden Kirche hielten, so dass diese die größte Fraktion der deutschen Delegation darstellte¹⁹¹. Zu den Oxforder und Edinburgher Weltkonferenzen im Sommer des Jahres 1937 bekamen potentielle deutsche Teilnehmer schon keine Fahrerlaubnis mehr; damit wurde nun überall sichtbar, „daß Deutschland aus der ökumenischen Zusammenarbeit mit den christlichen Kirchen der übrigen Welt ausscheiden mußte“¹⁹². Dabei ging die Wahl des Ortes Edinburgh auf Deißmann zurück, der auf diese Weise eine möglichst enge Verzahnung von deutschen und britischen Theologen sicherstellen wollte¹⁹³.

Schon vorher hatten die Auseinandersetzungen des sogenannten Kirchenkampfes die ökumenische Diskussion ebenso wie die ökumenischen Beziehungen massiv überlagert. Deißmann wird man eine gewisse Nähe zur Bekennenden Kirche und eine kritische Zurückhaltung gegenüber dem neuen Regime nicht absprechen können: Im Januar 1934 hatte er sich für seinen in Bonn wegen seiner politischen Haltung gerade dienstentlassenen Schüler und Freund Karl Ludwig Schmidt eingesetzt (dazu mindestens für zwei weitere Personen)¹⁹⁴; im September 1933 unterzeich-

sanne 1927). Rennebach weist darauf hin, dass von 2200 Exemplaren des amtlichen Stockholmer Berichtes noch 720 verfügbar sind. – Die Angemessenheit der Diagnose von Rennebach wurde mir eindrücklich bewusst, als ich die deutsche Version des Bandes „Mysterium Christi“ erwarb und feststellte, dass wohl alle Beiträge deutscher Theologen vom Vorbesitzer (einem Theologiestudenten, der das Buch im S.S. 1932 in Erlangen gekauft hatte) aufgeschnitten waren, aber kaum die deutsch übersetzten Beiträge der englischen Theologen.

¹⁹¹ Robert Stupperich, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1989, 317.

¹⁹² Frischmuth, Deißmann (Anm. 2), 280.

¹⁹³ Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen (Anm. 118), 118.

¹⁹⁴ Mühling, Karl Ludwig Schmidt (Anm. 89), 15 mit Zitaten aus dem einschlägigen Brief vom 11. 1. 1934, Universitätsarchiv Bonn, Personalakte Karl Ludwig Schmidt, 46. Zitate aus vergleichbaren Briefen an Otto Piper (1891–1982) und einen Genthiner Studienrat bei Günter Wirth, Adolf Deißmann und der Arierparagraph, in: DtPfrBl 91, 1991, 508–510, hier 510; zum Thema auch Wilfried M. Heidemann, „... immer Fühlung mit allen Teilen der Kirche“. Der Münstersche Theologieprofessor Otto A. Piper auf dem Weg in die Emigration 1933–1938, in: JWK 80, 1987, 105–151.

nete er ebenso wie seine Berliner Kollegen Lietzmann und Lütgert die von den Marburger Kollegen vorbereitete Stellungnahme „Neues Testament und Rassenfrage“¹⁹⁵. Aber ein emphatischer Parteigänger der Bekennenden Kirche war er sicher nicht, wie auch sein Schüler Günther Harder in seiner Westberliner Gedenkrede auf Deißmann schon 1967 sine ira et studio festgestellt hat¹⁹⁶. Im Jahr 1936 sprach er bei der Trauerfeier für den verstorbenen Systematiker Reinhold Seeberg vom „schöpferischen Dennochglauben unseres Führers“¹⁹⁷ und prägte offenbar über die Theologie Barths und seiner Schüler das Diktum „Gott ist alles; ich bin nichts; du bist ein Idiot“¹⁹⁸. Auch seine grundsätzliche Parteinahme für die Weimarer Republik war von solchen zeittypischen Ambivalenzen geprägt. Auf der einen Seite hatte Deißmann 1918 die Salbung der Kirche mit „mehr als einem Tropfen demokratischen Öles“ gefordert¹⁹⁹. Auf der anderen Seite hatte er 1929 als eine der Wurzeln seines äußerst intensiven Engagements für ein synodales Bischofsamt in der evangelischen Kirche die Notwendigkeit angeführt, „die kirchliche Demokratie aristokratisch zu veredeln durch Anerkennung eines kirchlichen Führerwillens“²⁰⁰. Ver-

¹⁹⁵ Kurt Dietrich Schmidt, Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, gesammelt u. eingeleitet, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1937, 189–191; weitere Literatur bei Wirth, Deißmann und der Arierparagraph (Anm. 195), 508–510 und Erich Dinkler, Neues Testament und Rassenfrage. Zum Gutachten der Neutestamentler im Jahre 1933, (1979), in: ders., Im Zeichen des Kreuzes. Aufsätze von Erich Dinkler mit Beiträgen von Carl Andresen, hg. v. Otto Merk/Michael Wolter, BZNW 61, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1992, 409–420. – Vermutlich geht die Darstellung des 1933 „in wenigen Monaten um Jahre gealterten“ Deißmann bei Frischmuth, Deißmann (Anm. 2), 280 auf autobiographische Erfahrungen zurück: „Adolf Deißmann sah das in die Brüche gehen, wofür er sein ganzes Leben lang in heißem Bemühen gearbeitet und gerungen hatte, wofür er seine besonderen geistigen, geistlichen und menschlichen Befähigungen eingesetzt hatte: der Verständigung unter den Menschen und unter den Völkern im Geiste zu dienen“.

¹⁹⁶ Harder, Deißmann (Anm. 8), 7.

¹⁹⁷ Adolf Deißmann, Reinhold Seeberg. Ein Gedächtniswort, Stuttgart (Kohlhammer) 1936, 37.

¹⁹⁸ Zitiert bei Erich Seeberg, Krisis der Kirche und des Christentums heute. Ein Vortrag, SGVS 185, Tübingen (Mohr) 1939, 10 – zum Kontext jetzt Thomas Kaufmann, Anpassung als historiographisches Konzept und als theologiepolitisches Programm. Der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in der Zeit der Weimarer Republik und des ‚Dritten Reiches‘, in: Evangelische Kirchenhistoriker im ‚Dritten Reich‘, hg. v. Thomas Kaufmann/Harry Oelke, VWGTh 21, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2002, 122–272, hier 239. Eine freundlichere Charakterisierung der Richtung als „die von Karl Barth und seinen Freunden ausstrahlende religiöse Erweckung“ in der Rede von 1929 (Deißmann, Die ökumenische Erweckung [Anm. 73], 11): „Als religiöse Erweckungsbewegung ist sie geistesgeschichtlich einzugliedern; durch ihr oft wunderliches theologisches Drum und Dran wird sie eher trivialisiert als charakterisiert“ (ebd.).

¹⁹⁹ Evangelischer Wochenbrief NF Nr. 93/94, 1918, 5.

²⁰⁰ Deißmann, Die ökumenische Erweckung (Anm. 73), 16: Das synodale Bischofsamt erlaubt es, „die volkstümlichen Kräfte der aus den Gemeinden filtrierten Synoden vor der Gefahr der Trivialisierung durch Mehrheiten zu schützen, in denen die Masse der Kor-

mutlich beschreibt man seine Haltung am besten, wenn man auf sein Interesse an Vermittlung und Versöhnung abhebt, das diese widersprüchlichen Haltungen erklärt. So bemühte sich Deißmann nach 1933 auch – offenkundig, wie er glaubte, im Interesse der ökumenischen Sache – im Streit der Kirchenparteien so zu vermitteln wie einst zwischen Liberalen und Positiven. Johannes Rathje (1859–1956), der Biograph der „Christlichen Welt“ und ihres Herausgebers Rade, fragt nach dem Ende der Auseinandersetzungen im Jahre 1952 allerdings kritisch, „ob [...] seine bedauerliche private Stellung im Kampf um die Erhaltung unseres christlichen Glaubens in Deutschland ihm nicht auf die Dauer auch die ökumenische Autorität gekostet haben würde“²⁰¹. Dafür, dass Deißmann seine theologischen Grundprinzipien auch nach 1933 kaum veränderte, spricht seine letzte Publikation: „Una Sancta. Zum Geleit in das ökumenische Jahr 1937“. Sie bestand zu weiten Teilen aus bereits veröffentlichten Texten, wie Passagen der großen Rede über „Ökumenische Erweckung“, die weitgehend unverändert nachgedruckt und durch Quellentexte zur Lausanner Konferenz ergänzt wurden²⁰².

III Conclusio oecumenica – eine Kontroverse und was aus ihr folgen könnte

Ich schließe mit der Erinnerung an eine Szene, die vielleicht aus der Biographie Dietrich Bonhoeffers bekannt ist: Für 29. und 30. April 1932 lud die „Mittelstelle für ökumenische Jugendarbeit“ in Berlin zu einer theologischen Konferenz. Wir können diese Zusammenkunft einigermaßen aus einem Bericht rekonstruieren, die der Organisator des Treffens in Siegmund-Schultzes Zeitschrift „Die Eiche“ gab, der Jugendsekretär des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, Dietrich Bonhoeffer. Wie von dem jungen Privatdozenten und Pfarrer vermutlich genau geplant, kam es auf der Tagung aufgrund eines Referates über „Die Kirche und die Kirchen“²⁰³ zu erregten Debatten über die Frage, wie sich die eine heilige Kirche des Glaubensbekenntnisses zu den vielen Einzelkirchen verhalte – und dahinter verbarg sich eine äußerst heftige Grund-

rekten, die immer die Mittelmäßigen sind und die sich durch eigene Ideen nicht kompromittiert fühlen, räsonierend zusammensitzt“ (ebd.).

²⁰¹ Rathje, Die Welt des freien Protestantismus (Anm. 58), 484.

²⁰² Im Vorgriff auf eine ausführliche Analyse sei hier lediglich auf die bereits besprochenen Bestandteile, die im Buch wieder aufgenommen werden, verwiesen. Zu dem Paulus-Vortrag siehe S. 60, zu der Berliner Rede S. 66–71 f.

²⁰³ Von D. Zoellner (Die Thesen abgedruckt in: Eiche 20, 1932, 328 f.). Die Materialien zu der Tagung finden sich im Nachlass Deißmann in Kasten 27 (Faith and Order Lausanne). Zum Hintergrund Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Kaiser-Taschenbücher 69, München 1989 (Kaiser), 288–291.

satzdebatte über den Weg der Ökumene überhaupt zwischen Theologen der eher liberalen Tradition, eher positiven Theologen und der neuen „Wort-Gottes-Theologie“. In diese Auseinandersetzungen griff nach dem Bericht Bonhoeffers auch Adolf Deißmann mit einem Diskussionsvotum ein: Deißmann unterschied in seinem Votum das religiöse Selbstbewusstsein der ersten Christenheit, die sich als *σῶμα Χριστοῦ* begriff, von einem späteren Bewusstsein der Kirche vor allem als einer rechtlichen Organisation, mit seinen eigenen Worten die ursprüngliche „Korpuskirche“ oder das „Korpusbewußtsein“ von der späteren „Korporationskirche“ oder dem „Korporationsbewußtsein“²⁰⁴. In den Reformationskirchen sei das Korpusbewusstsein durchaus nicht aufgegeben, aber durch die „territoriale Atomisierung öfter hinter das Korporationsbewußtsein zurückgedrängt“²⁰⁵. Aus dieser historischen Analyse entwickelte Deißmann seine ökumenische Zielvision: Es gelte, dieses neutestamentliche Bewusstsein dafür, ein Glied am Leib, am Korpus Christi, zu sein, wieder zu fördern, dann könnten die „Korporationskirchen ... als Mitgliederkirchen bestehen bleiben, wenn sie die Seele der Korpuskirche besitzen“. Wünschenswert sei, sagt er in seiner letzten Schrift „Una Sancta“ von 1937, nicht ein organisatorisches Einerlei, sondern die Einheit, die durch „die Gewißheit der Realpräsenz des lebendigen Christus in Wort und Kult“ in den Kirchen bereits immer vorhanden sei²⁰⁶. Die wichtigste Aufgabe der evangelischen Kirchen sei daher, „innerhalb unserer Korporationskirchen zur Korpuskirche zurückzufinden“.

Mir scheint – wenn ich mit solchen persönlichen Bemerkungen schließen darf –, dass durch diese Bemerkungen von 1932 ein helles Schlaglicht sowohl auf die große Bedeutung der ökumenischen Lebensarbeit und Vision Deißmanns fällt als auch ihre spezifischen Probleme erkennbar werden. Deißmann war an religiöser Erfahrung interessiert, er war ein Virtuose sowohl der internationalen wissenschaftlichen wie der ökumenischen Kommunikation und verstand Ökumene als ein Programm gezielter Erfahrungsbildung oder Erfahrungsselektion. Weil ihm die je eigenen Erfahrungen der Partner im ökumenischen Dialog wichtig waren, vertrat er keine nebulösen Einheitsspekulationen, sondern war an konkreten Schritten zu mehr Gemeinsamkeit und an der Pflege ökumenischer Vielfalt interessiert. An solche Prinzipien kann das ökumenische Gespräch auch heute noch getrost anknüpfen.

Deißmanns Programm einer gezielten Konzentration auf die religiöse Erfahrung hatte aber auch seine erheblichen Schattenseiten. Abge-

²⁰⁴ Dietrich Bonhoeffer, Theologische Konferenz der Mittelstelle für ökumenische Jugendarbeit am 29.–30. April 1932 in Berlin (zuerst in: *Eiche* 20, 1932, 361–364), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 1, *Ökumene. Briefe, Aufsätze, Dokumente 1928 bis 1942*, München (Kaiser) 1958, 121–132.

²⁰⁵ Bonhoeffer, *Theologische Konferenz* (Anm. 205), 125.

²⁰⁶ Deißmann, *Una Sancta* (Anm. 173), 14f.

sehen von dem permanenten Selbstwiderspruch, in den sich ein Wissenschaftler verwickelt, der in vielen Veröffentlichungen mindestens wissenschaftskritisch, wenn nicht gar dogmatikfeindlich auftritt, blendete Deißmann viele schon damals nervöse systematische Probleme des ökumenischen Gesprächs einfach aus. Die Schwierigkeit, sich auf der Konferenz in Lausanne abschließend auf ein einheitliches Verständnis des Evangeliums zwischen verschiedenen protestantischen und orthodoxen Kirchen zu verständigen – Katholiken nahmen ja gar nicht teil! –, schob er auf die unglückliche Entscheidung der Konferenzleitung, über Konsenspapiere nicht abstimmen zu lassen. Die Frage, was an der ökumenischen Arbeit nun genau *opus Dei* und was *opus hominum* ist, hat er geradezu planmäßig ausgeblendet – oder soll man sagen: durch seinen sehr weiten Begriff der „Mystik“ und des religiösen Erlebnisses abgeblendet. Genau in diese Richtung zielt übrigens auch die Stellungnahme, die Bonhoeffer bei der Berliner Konferenz 1932 abgab:

„Das eigentlich beunruhigende Problem der ökumenischen Arbeit – jedenfalls so wie es von der jungen Generation empfunden werde – sei nicht das Verhältnis von Organismus und Organisation, sondern das von Wahrheit und Unwahrheit in der Verkündigung der verschiedenen Kirchen.“²⁰⁷

Wenn ich Bonhoeffer richtig interpretiere, macht er hier auf das Problem konkurrierender Wahrheitsansprüche im ökumenischen Dialog aufmerksam, das die Generation seiner Lehrer, das ein Deißmann und Söderblom und viele andere weitgehend ausgeblendet hatten. Bonhoeffer formuliert das sehr zugespitzt, wenn er dem in Ehren ergrauten Protagonisten als blutjunger Privatdozent vorwirft, dass der ökumenischen Bewegung der Begriff „Häresie“ verloren gegangen sei. Er kritisiert, dass alle notwendige theologische Kritik in der Behauptung untergehe, „die meisten Widersprüche“ seien „nur solche der verschiedenen Sprachen [...], wie etwa die Rechtfertigungslehre des Paulus und des Jakobus daselbe nur in verschiedenen Sprachen sage“²⁰⁸. Diese Kontroverse um die verschiedenen Rechtfertigungslehren klingt nun beängstigend aktuell und zeigt, dass Bonhoeffers Einwand – der sich implizit auch gegen Deißmanns antidogmatisches Programm richtet – auch nach so vielen Jahrzehnten kaum etwas von seiner Berechtigung verloren hat. Wie man auch immer über gegenwärtige Debatten denkt: Angesichts der im ökumenischen Dialog konkurrierenden Wahrheitsansprüche half Deißmanns lebenslanges Programm, das in Dogmatik erstarrte westliche Christentum wieder an das ursprüngliche schlichte religiöse Leben des Ostens zu erinnern, wohl einer ganzen Zahl von Menschen zu höchst anregenden Begegnungen, aber brachte die Sachdebatte kaum weiter. Seine Idee, man könne mitten im Europa des zwanzigsten Jahrhunderts in einer Art von

²⁰⁷ Bonhoeffer, Theologische Konferenz (Anm. 205), 126.

²⁰⁸ Ebd.

„Repatriierung“ das Neue Testament aus dem abendländischen Exil in seine ursprüngliche östliche Heimat²⁰⁹ zurückführen, wirkt hermeneutisch ziemlich schlicht.

Mit solchen kritischen Tönen möchte ich aber nicht schließen. Denn im Laufe meiner Beschäftigung mit Adolf Deißmann ist meine Hochachtung vor diesem großen Gelehrten und engagierten Ökumeniker ja nicht gesunken, sondern immer mehr gestiegen. Er hat sich in schwierigsten Zeiten um Versöhnung bemüht und wollte das Neue Testament mitten in das aktuelle Leben und Erleben seiner Zeitgenossen holen. Wer wollte ihn für solche Grundmaximen schelten? Wäre Deißmann heute unter uns, hätte er mir bei meinem Plädoyer für die theologische Bearbeitung der konkurrierenden Wahrheitsansprüche im ökumenischen Dialog vermutlich energisch widersprochen. Er hätte seine Position, dass die „Frage der Einigung der Christenheit [...] heute zunächst nicht eine dogmatische Frage, sondern eine psychologische“ sei, sich die Führer der verschiedenen Kirchen erst ausführlicher kennenlernen müssten²¹⁰, höchstwahrscheinlich zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts genauso vehement vertreten wie zu Beginn des zwanzigsten. Und seine Warnung vor dem „Weltanschauungsfanatismus, in dem wir uns gegenseitig totmachen“, und vor dem „europäischen Theorienrausch“, der die praktische Vernunft alter Weisheiten gern ignoriert²¹¹, sollte uns zumindest nachdenklich machen. Ist denn immer sichergestellt, dass wir bei den heftigen systematischen Debatten um das unaufgebbare Proprium der jeweils eigenen Konfession im ökumenischen Dialog und sonstwo nicht unversehens ein Opfer von Fanatismus und Theorienrausch werden?

Abstract

The author takes up the question of the theological orientation of the ecumenical work of Adolf Deißmann in his pursuits as a New Testament scholar up to the year 1918. The ecumenical engagement of Deißmann in the years after 1918 is developed further on the basis of that portion of his literary estate that is preserved in Berlin. The author demonstrates that both the New Testament as well as ecumenical activities of this scholar are determined by an unvarying basic assumption. Deißmann was interested in religious experience; he was a virtuoso in both international scholarly as well as ecumenical communication. He understood ecumenism as a program for the purposeful formation or cultivation of experience. His chief interest lay not in nebulous speculations regarding unity, but in concrete steps toward more community and in fostering ecumenical diversity. Finally and prospectively, with the controversy between Deißmann and Dietrich Bonhoeffer in the year 1932, the author shows that, then as now, Deißmann's program represents a not unproblematic type of work within ecumenical affairs.

²⁰⁹ So die offenkundig aus der konkreten Erinnerung an Lehrveranstaltungen und Gespräche geprägten Formulierungen bei Frischmuth, Deißmann (Anm. 2), 283.

²¹⁰ Deißmann, *Die ökumenische Erweckung* (Anm. 73), 23.

²¹¹ Ders., *Die Stockholmer Bewegung* (Anm. 110), 41.